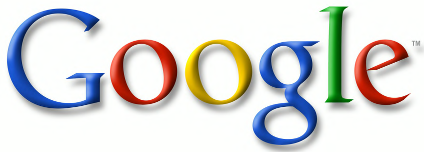
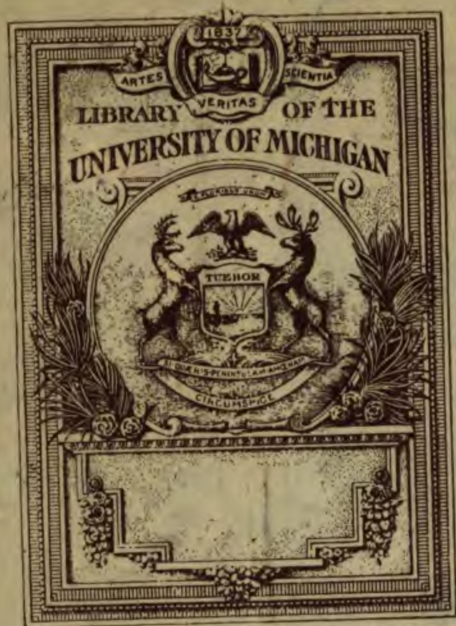
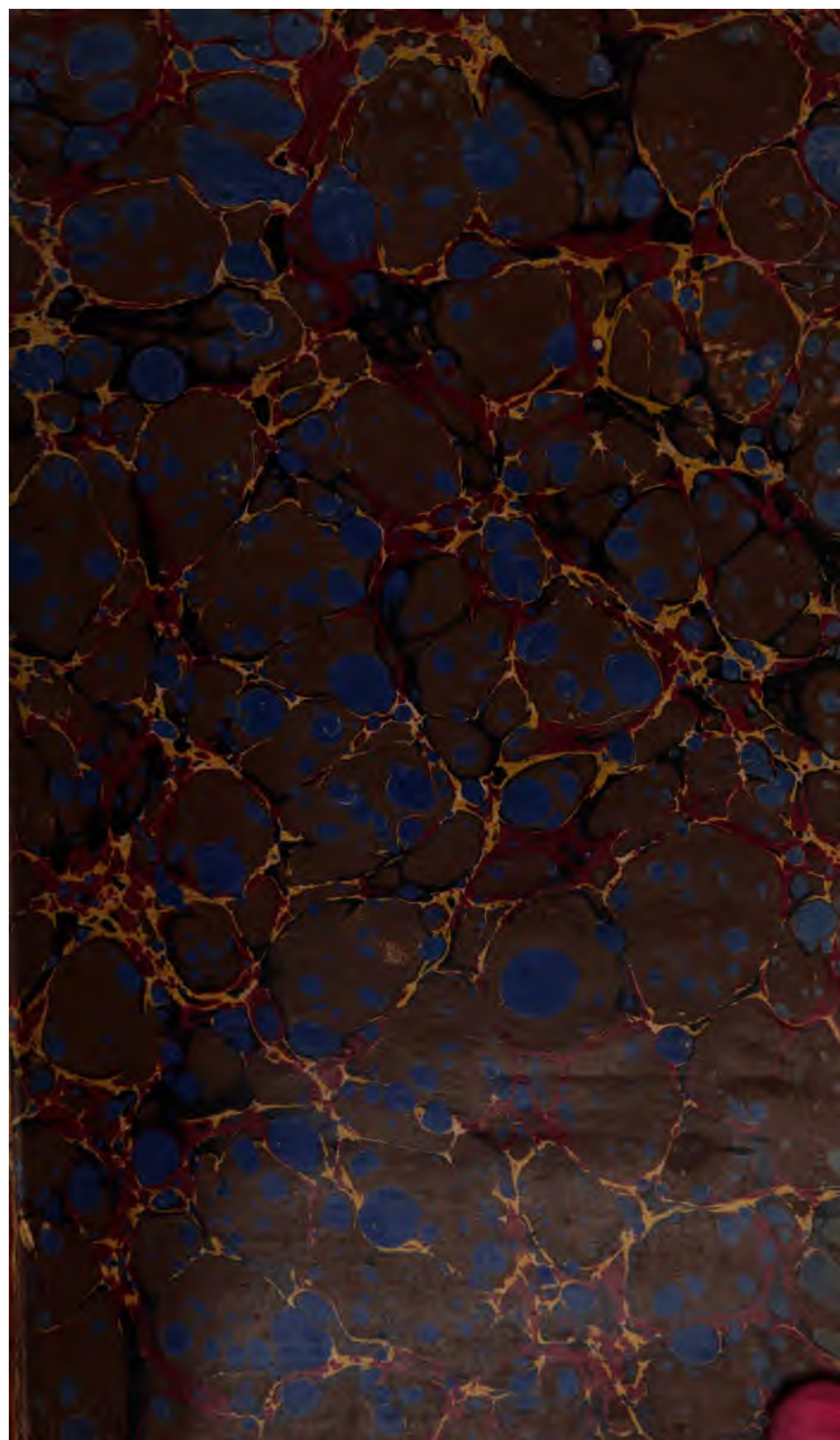





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



und die alexandrinische [illegible]."

Kritische Geschichte

des

Urchristenthums,

durch

Friedrich
August Gfrörer,
Bibliothekar in Stuttgart.

Erster Band.

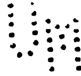
Zweite Abtheilung.

Stuttgart.
E. Schweizerbart's Verlagshandlung.
1831.

Philo

und die

alexandrinische Theosophie,

oder 

vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule
auf die Lehre des neuen Testaments,

durch

August Gfrörer,
Bibliothekar in Stuttgart.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweiter Theil.

Stuttgart.
E. Schweizerbart's Verlagshandlung.
1831.

4-29-37 J.A.

Fünfzehntes Capitel.

Beweis, daß die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter, als er selbst, sind, und daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derselben nach Palästina.

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln die Religionslehre Philo's dargelegt. Man könnte dieselbe im Allgemeinen als einen rationalen Supranaturalismus bezeichnen. Sie unterscheidet sich nämlich von dem groben Offenbarungsglauben durch die Voraussetzung, daß Gott nicht begreiflich noch sichtbar sey, daß er also aus den heiligen Urkunden weggedeutet werden müsse. In diesem einen Punkte ist Philo mit den Schulen der christlichen Rationalisten einverstanden, aber in den andern geht er himmelweit von ihnen ab. Er behauptet nämlich besondere Führung seiner Nation, und dieser entsprechend, besondere, obwohl vermittelte Wirkungen auf sein Volk, welche Wirkungen sich in der Urgeschichte in Wundern aller Art gezeigt, und in der Zukunft durch noch größere Fügungen sich verherrlichen werden. Das Mittelglied zwischen beiden Gegensätzen bildet, als Werkzeug, die Allegorie; als Dogma, die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften; denn diese beiden thun alles, was nach der gewöhnlichen Ansicht der Herr selbst bewirkt hat.

Das Ganze der philonischen Lehren bildet ein mürbes und loses Gewebe, kaum durch die Phantasie zusammengehalten. Der Verstand findet überall schneidende Widersprüche, denn fast jede Lehre streitet mit sich selbst oder mit ihren Schwestern.

Philo kennt einen Kanon heiliger Bücher, und doch gebraucht er diese nicht in der Urschrift, sondern in einer Uebersetzung, und erlaubt sich wider alles Recht, aus hebräischen Eigennamen griechische Etymologien herauszudeuten. Er behauptet auf's strengste die Inspiration der heiligen Schriften, und doch wird diese Behauptung durch die willkührlichste Interpretation umgangen. Er lehrt, daß Gott nicht nur unsichtbar, sondern auch, daß er rein unbegreiflich sey, daß er außer aller Berührung mit der Endlichkeit stehe, und doch kennt er seine geheimsten Plane über die Weltregierung, und behauptet, daß dieser unsichtbare, selbst Moses unbegreifliche Gott die Juden zu seinem Eigenthum auserkoren, daß er in ihre frühere Geschichte mächtig eingegriffen habe, und es auch in Zukunft noch herrlicher thun werde. Er lehrt einen zweiten Gott, den Sohn des Höchsten, den Logos, und doch stellt er ihn wieder als Weltseele, als Idee der Ideen, nach Plato, dar. Er lehrt, Gott sey Alles in Allem, Nichts ohne ihn, Alles durch ihn, und doch behauptet er die Ewigkeit der Materie, als eines ungöttlichen Princips. Er lehrt die Verderbtheit der Welt, den Abfall der Ideen, und doch soll selbst die unorganische Masse nur schlafender Geist, und das Weltganze die schönste, göttlichste Harmonie seyn. Er lehrt ferner, Gott sey sich selbst genug, ohne alle Beziehung zu irgend einer Creatur, und doch gibt er ihm auf orientalische Weise einen Hofstaat von Engeln. Er lehrt, die Menschenseelen seyen durch Abfall vom Himmel auf die Erde gekommen, und doch läßt er den ersten Menschen theilweise von den Engeln gebildet, selbst den Geist eingeblasen werden, nach der Erzählung der Genesis. Er lehrt, der Leib sey das böse Princip, und der Mensch, an diesen gebunden, keines Guten fähig, sondern alles komme von oben, vom Vater des Lichts, und doch erklärt er den Menschen für sittlich frei. Er lehrt ferner, der Mensch könne nur durch Tu-

gend das Wohlgefallen der Gottheit erringen, und doch hat sich Gott von allen Nationen nur die jüdische zu seinem Eigenthum auserkoren. Seine Tugenden sind die Tugenden der Resignation, sein höchstes Glück, vom Leibe befreit zu werden, und doch lehrt er ein irdisches, alles Glück umfassendes Reich und langes Leben darin als höchste Stufe der Wonnen.

Wenn dieß nicht ein Gewebe von Widersprüchen ist, so gibt es kein anderes. Aus diesen Widersprüchen schließe ich mit Sicherheit: Philo hat sein System nicht geschaffen, sondern aus Bausteinen seiner Zeit aufgeführt. Sollte dieser Schluß kühn scheinen, so berufe ich mich auf eine Erfahrung, die durch jedes Blatt aus der Geschichte der Philosophie bestätigt wird. Nur der Genius producirt; aber dieser fährt auch immer gerade aus zum Ziele; seine Ahnenprobe ist Consequenz. Wo Widersprüche sind, da ist geradezu Mangel an der Schöpferkraft, die nur sich selbst gleicht, anzunehmen. Nehmt einen Philosophen, welchen ihr wollt, weis't ihm wirkliche Widersprüche nach, so dürft ihr versichert seyn, daß sein Genius in diesen Punkten einer Zeitmeinung unterlegen ist.

Diese allgemeine sichere Regel auf Philo angewandt, beweist schon für sich unwidersprechlich, daß er uns im Wesentlichen nur Zeitmeinungen gegeben hat. Dasselbe geht auch aus andern Gründen hervor. Denn, um nicht davon zu reden, daß er da und dort verschiedene, von andern herrührende Erklärungen gewisser Stellen der heiligen Schriften anführt, welche insgesammt die Allegorie und die Lehre vom Logos voraussetzen, so beweist die Art seiner Darstellung, daß die Grundzüge seiner Lehre damals allgemein bekannt waren. Hätte er nämlich nicht Leser vorausgesetzt, die mit seinen Ansichten vertraut oder einverstanden seyn mußten, wie würde er dann mit so unglaublicher Sicherheit die ausschweifendsten

Dinge vorbringen, welche, für unsere Ohren wenigstens, wie die Reden der delphischen Pythia, keinen Sinn haben.

Aus der christlichen Lehre, die so viel Gleiches enthält, kann er nicht geschöpft haben, aus dem einfachen Grunde, weil er früher schrieb, als irgend ein Christ in Alexandria war, früher, als irgend ein christliches Buch verfaßt wurde. Ebensowenig können die Apostel unsern Verfasser benützt haben; denn es wäre lächerlich, wenn man voraussetzen wollte, seine Schriften seyen so unglaublich schnell verbreitet worden, daß verschiedene Menschen, die in andern Ländern lebten, aus ihm ihre Weisheit borgen konnten. Etwas der Art kommt wohl jetzt vor, wo ein originelles Werk gleich hundert hungernde Federn in Bewegung setzt, damals aber, in Ländern ohne Literatur und Druckerpresse, gewiß nicht. Es ergibt sich also von selbst die Gewißheit, daß ein Theil der heiligen Schriftsteller aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit ihm, nämlich aus der alexandrinisch jüdischen Theosophie, geschöpft hat. Weil aber diese Ansicht im Widerspruche steht mit sonst verbreiteten, weil sie gewisse Grundsätze des (ob groben, ob feinen) Offenbarungsglaubens an der Wurzel angreift, und weil es nothwendig ist, in diesem Felde mit eisernen Beweisen gewappnet aufzutreten, so werden wir in diesem Abschnitte zeigen: 1) daß die Hauptlehren Philo's sich auf zwei Jahrhunderte zurück verfolgen lassen; 2) daß sie zu seiner Zeit Eigenthum großer Partheien waren; 3) daß sie längst in Judäa, und sogar im Sitze der jüdischen Orthodoxie, in Jerusalem, Eingang gefunden hatten.

Ich sage, die Grundzüge seiner Lehre, denn Niemand wird läugnen, daß er manches Einzelne selbst aufgebracht, Manches aus den Werken der Hellenen, die er so gut kannte, entlehnt haben mag. Unter diesen Grundlehren verstehe ich: erstens, den Glauben, daß die Materie unrein und ungöttlich sey, und diesem gemäß, die rationalistische Voraussetzung, daß

Gott der Herr nicht sichtbarlich erscheinen könne, wie das alte Testament will, verbunden mit der supranaturalistischen Annahme einer besonderen Erwählung der jüdischen Nation und besonderer Offenbarung, die ihr zu Theil geworden sey; ferner die Allegorie als Werkzeug, um die verborgene Weisheit zu finden und zu rechtfertigen; dann die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften; in der religiösen Anthropologie die Behauptung, daß der Leib Urquell des Bösen sey, und die Lehre vom himmlischen Ursprung und von der Präexistenz der Seelen; endlich, in Hinsicht auf die Gnadenmittel, die Ertödtung des Fleisches, die Tugenden der Resignation, Zurückgezogenheit von der Welt, Einsamkeit, Glaube, Liebe und Hoffnung.

Diese Lehren hängen genau zusammen; als ihren Mittelpunkt kann man die Allegorie betrachten, wo diese angetroffen wird, da finden sich in der Regel auch die anderen. Was natürlich ist; denn sie wurde ebendeßhalb angewandt, weil Gott der Herr nicht so sichtbarlich erscheinen darf, wie der Wortsinn der heiligen Urkunden besagt; sie setzt also die Lehre von der Unreinheit der Materie und der gänzlichen Abgeschiedenheit Gottes von der Welt voraus. Dieß leitet aber ferner, (da die alexandrinische Allegorie offenbarungsgläubig ist), auf den Begriff des Logos und der göttlichen Kräfte. Andererseits entsteht daraus die Anforderung an den Menschen, sich von der Materie oder dem Leibe, weil er der Quell des Bösen ist, zu entfernen; daher die Tugenden der Resignation. Sollte dieß aber möglich seyn, so mußte der Geist einen vom Leibe völlig verschiedenen Ursprung haben, mit anderen Worten, man mußte ihn aus dem reinsten Theile der Schöpfung, dem Himmel, herleiten, welchem schon der alte Volksglaube, den man in diesem Punkte beibehielt, unsterbliche Geister als Bewohner zugewiesen hatte.

So enge sind diese alexandrinischen Lehren verschwistert,

ob sie gleich auf einen unauflöslichen Widerspruch gebaut sind, nämlich auf die doppelte Behauptung, daß Gott unbegreiflich und von der Welt rein abgeschlossen sey, und daß er dennoch die Juden einer besonderen geschichtlichen Offenbarung gewürdigt und zu besonderen Zwecken aus allen Völkern der Erde auserkoren habe. Will man das Wesen dieses Widerspruchs noch tiefer erfassen, so kommt er auf die ungehörige Einmischung des Verstandes in das Gebiet der Phantasie zurück. Das Verhältniß der Endlichkeit zu Gott gehört, seiner wissenschaftlichen Begründung nach, oder als Gegenstand des Wissens, der reinen Denkkraft, als inneres Leben, dem Gefühle, als positives Institut oder als Volksglauben, der Einbildungskraft an. Wenn sich der Verstand in letztere mischen will, so entsteht eine confusio generum, ein Zwitterding. Er kann in diesem Felde, wenn er mit Schärfe gebraucht wird, nur zerstören, nicht aufbauen oder vertheidigen. Dennoch wird er in allen Religionen zu diesem Zwecke benützt; denn wir lernen eher glauben als einsehen, unsere Einbildungskraft wird früher geübt als der Verstand, und der religiöse Glaube ist in der Regel eine Frucht der Erziehung, deren frühe der Kindheit eingepflanzte Eindrücke eine unzerstörbare Macht erlangen. Später, wenn der Mensch heranreift, möchte er sich von seinem Glauben auch Rechenschaft geben, aber gewöhnlich ist derselbe schon zu tief gewurzelt, oder die Denkkraft zu beschränkt, um dem Verstande, den man zu Hülfe ruft, sein volles Recht zu geben. Es wird eine Gränze gezogen, über welche er nicht hinausstreben darf; er soll sich nicht frei bewegen, sondern einem Zwecke dienen; und die letzten Beweise, mit denen man ihn zu fechten zwingt, sind am Ende immer wieder dem Gefühl, das doch eigentlich erst gerechtfertigt werden sollte, entnommen. Si c'étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous? ruft Colerus in seiner Lebensbeschreibung Spinoza's aus, um diesen Philo-

sophen mit einem Hiebe niederzuschlagen; und dieser Satz kehrt unter den verschiedensten Gestalten in jeder Apologie als letzter und stärkster Grund wieder. Und doch ist er bloß der Ausspruch eines Bedürfnisses, das der menschlichen Natur nicht nothwendig angehört, das sich bei den verschiedenen Sekten desselben Glaubens, oder in anderen Religionen, wie die jüdische, mahomedanische, heidnische, entweder gar nicht, oder in ganz anderer Gestalt findet, und also auch keine ewige Wahrheit begründen kann, sondern von der bloßen Erziehung abhängt.

So geht es nun einzelnen Menschen und ganzen Völkern, und auch jene Erscheinung bei Philo ist aus dieser Quelle zu erklären. Zu seiner Zeit war der alte Volksglaube Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Eine Folge davon war, daß der Verstand denselben abänderte, und die neue Behauptung, daß Gott rein unbegreiflich sey, einführte. Hätte er aber diesen Satz folgerichtig ausgeführt, so mußte nothwendig der Glaube an eine besondere Offenbarung aufgegeben werden; denn wozu diese, wenn der menschliche Geist nach jener ersten Voraussetzung nicht die Kraft besaß, sie zu begreifen? Ebenso verhält er sich mit der Lehre, daß nur die Tugend vor Gott gefalle; mit ihr konnte die alleinige Erwählung Israels unmöglich bestehen. Aber gegen diese an sich völlig richtige Folgerungen sträubte sich das National-Gefühl, und so entstand jene sonderbare, sich selbst widersprechende Theosophie.

Da die nämlichen Ursachen in unserem Glauben wirken, so kehrt auch dieselbe Erscheinung in unseren Lehrgebäuden wieder, und es ist ein leichtes, solche widerstrebende Elemente in ihnen nachzuweisen, nur daß sie hier künstlicher versteckt sind, während sie in dem glänzenderen Farbenschmuck der Alexandriner auch schärfer hervortreten.

Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück. Wir

werden von jetzt an jene Ansichten, die wir oben für Grundzüge der alexandrinischen Theologie erklärt haben, in einer Reihe von Quellen nachweisen, die meist älter sind als Philo, zum Theil auch gleichzeitig. Diese Quellen sind 1) gewisse Spuren in der Uebersetzung der LXX.; 2) die Sprüche Sirach zum Theile; 3) einige der kleineren Apokryphen; 4) Aristeas; 5) die Fragmente Aristobuls bei Eusebius; 6) das sogenannte vierte Buch der Makkabäer, oder περὶ λογισμοῦ; 7) die ältesten Stücke der Sibyllinen; 8) das Buch der Weisheit; 9) die Nachrichten über die Essäer und Therapeuten; 10) einige andere Spuren bei Josephus; 11) gewisse sehr wichtige Stellen des Talmud und der Ketzergeschichte des Epiphanius.

a) Die LXX.

Beginnen wir mit der Septuaginta. Es ist dieß die älteste Quelle alexandrinisch jüdischer Bildung, da wenigstens die Uebersetzung des Pentateuchs, zufolge der konstanten Angaben Philo's und Josephus und zufolge des noch wichtigeren Zeugnisses in Aristobuls Fragmenten, das wir unten beibringen werden, in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus hinaufreicht, und da das ganze Uebertragungswerk der gesammten heiligen Urkunden zur Zeit des Siraciden, nach den Worten in der Einleitung zu den Sprüchen seines Großvaters, geschlossen seyn mußte.

Viel dürfen wir nun billiger Weise von dieser Quelle nicht erwarten, theils wegen ihres hohen Alters, theils weil eine Uebersetzung eben nicht geeignet ist, eigene Ansichten in Menge unterzulegen. Wir müssen zufrieden seyn, wenn wir solche Abänderungen des althergebrachten Glaubens in ihr antreffen, aus denen mit der Zeit die ausgebildeten Lehren der alexandrinischen Theosophie wie aus einer Wurzel emporsprossen konnten. Als einen solchen Grundzug haben wir die Meinung bezeichnet, daß Gott, der Herr, nicht auf die

Weise sichtbar erscheinen könne, wie das alte Testament lehrt; wenn diese Ansicht im Bunde mit festem Offenbarungsglauben Wurzel gefaßt hatte, so konnte leicht die spätere Gestaltung der alexandrinischen Weisheit daraus hervorgehen. Sollten wir also die bezeichnete Meinung mit Sicherheit in den LXX. nachweisen können, so sind letztere, nach aller Wahrscheinlichkeit, als Quelle für die Anfänge der alexandrinischen Theosophie zu betrachten.

Wirklich ist dieß nun der Fall, und zwar auf eine merkwürdige Art. Beginnen wir mit dem Pentateuch. Viermal kommt in den fünf Büchern Mosis, so viel ich finde, ein Schauen Gottes vor. Von diesen vier Stellen übersetzt der Grieche zwei ganz anders, als der Urtext lautet, und der Grund, warum er in den zwei übrigen sich keine Abweichung erlaubte, läßt sich auch bei der Voraussetzung, daß Gott, nach seiner Ansicht, unmöglich geschaut werden könne, genügend nachweisen.

Bekanntlich findet sich im Pentateuch eine verschiedene Lehrweise über das Verhältniß des göttlichen Wesens zum menschlichen Erkenntnißvermögen. In der Genesis wirkt Gott überall sichtbarlich; er erscheint dem Adam und den Patriarchen, und spricht mit ihnen; diese Erzählung setzt also voraus, daß Gott geschaut werden könne, obgleich dieß selten ausdrücklich gesagt wird. Eine entgegengesetzte Ansicht kommt, Exodus XXXIII. 20 — 23, vor, wo der Herr dem großen Propheten Moses erklärt, es könne Niemand am Leben bleiben, der Gott schaue, welche Meinung auch Exod. XX., 19. und III., 6. und an anderen Orten wiederholt wird. Aber ganz anders lautet eine Stelle desselben Buches, nämlich Exod. XXIV. 9 — 11, nach welcher nicht bloß Moses, der große Prophet, sondern auch die 70 Aeltesten den Herrn mit ihren Augen sahen. Es heißt nämlich: „Moses, Aron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten aus Israel stiegen hin-

auf und sahen den Gott Israels. Unter seinen Füßen war es wie glänzender Saphir und wie Strahlenglut des Himmels. Und der Herr legte seine Hand nicht an die Obersten aus Israel, und da sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie."

Es ist dieß ohne Zweifel der stärkste Ausspruch in den gesammten Schriften des alten Bundes, denn nicht von der δόξα θεοῦ oder der Lichtwolke ist hier die Rede, welche den Herrn sonst, nach der Meinung der Juden, umhüllt, sondern von ihm selbst; sie sahen ja seine Füße, und der Beisatz, „der Herr legte seine Hand nicht an sie," spricht deutlich die Verwunderung des Erzählers über das Außerordentliche dieser Erscheinung aus.

Dieser merkwürdigen Stelle unterlegt nun der Grieche einen ganz anderen Sinn. Seine Uebersetzung lautet so: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου, καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαρότητι· καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. Es sind drei wichtige Abweichungen, die alle dieselbe Absicht verrathen: εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς, dann καὶ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς, endlich καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ. Der Zweck, die sichtbare Erscheinung Gottes zu entfernen, liegt am Tage. Merkwürdig ist nun, daß schon der babylonische Talmud, Tractat Megillah cap. I. fol 9., diese Stelle den Alexandrinern als eine absichtliche Verfälschung vorwirft. Es werden dort dreizehn absichtliche Verdrehungen aufgeführt, worunter als die zehnte Exod. XXIV. 11. Man vergleiche Carpzov Critica sacra veteris testamenti, pag. 520 oben, und Hottinger Thesaurus philologicus, pag. 325 unten, und 326 oben. Dieser Vorwurf beweist, daß schon in sehr alter Zeit keine hebräische Leseart bekannt war, welche

der griechischen Uebersetzung zur Rechtfertigung dienen konnte. Dieß, so wie der große Umfang der Abweichung nöthigt uns, eine absichtliche Veränderung anzunehmen. Ganz ähnlich ist die andere Stelle Num. XII. 8. Jehova spricht: „Mund zu Mund rede ich mit ihm und lasse ihn schauen nicht in Räthseln; das Bild Jehovas schauet er.“ Der Gegensatz zwischen Räthsel und Wahrheit, so wie der Ausdruck תְּמוּנָה beweist unwidersprechlich, daß hier vom wirklichen Anschauen Jehovas, nicht blos von Gesichten, die Rede ist; und diese Stelle ist beinahe so stark, wie die zuletzt angeführte. Der Alexandriner übersetzt sie folgendermaßen: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει, καὶ οὐ δὶ αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε* etc. Statt תְּמוּנָה wird hier die *δόξα κυρίου* unterschoben, und der Beisatz *ἐν εἴδει*, der gar nicht zu der Antithese *καὶ ὀυ δὶ αἰνιγμάτων* paßt, macht das Ganze zu einem Mittelding zwischen Schein und Wahrheit, zu einer bloßen Vision. Der Sinn des Originals ist also ganz abgeändert, und diese Stelle weist auf dieselbe Ansicht bei dem Uebersetzer hin, wie die andere. Sonst kommt noch zweimal ein Schauen Gottes im Pentateuch vor; diese beidenmale übersetzt der Grieche wörtlich. Die erste Stelle ist Genes. XXXII. 30, wo Jakob über die göttliche Erscheinung vom 24. Verse desselben Kapitels sagt: (*καὶ ἐκάλεσεν Ἰακὼβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου· εἶδος θεοῦ*) *εἶδον γὰρ θεὸν, πρόςωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή*. Allein es ist zu bemerken, daß weder der Urtext, noch der griechische Uebersetzer jenen Mann des 24. Verses, der mit Jakob rang und ihn nicht zu überwältigen vermochte, für den höchsten Gott Jehovah halten konnten; deßwegen kann der 30. Vers auch bloß den Sinn haben: „ich habe den Herrn in seinem Engel oder seinem Stellvertreter geschaut, und so beschränkt widerspricht dieser Satz der alexandrinischen Lehre durchaus nicht. Ebenso verhält es sich mit der zwei-

ten Stelle Numer. XIV. 14., wo Moses zu Jehova spricht: *πάντες δι κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ταύτης ἀκηκόασιν, ὅτι σὺ ἔι κύριος ἐν τῷ λαῷ τούτῳ, ὅστις ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ, κύριε, καὶ ἡ νεφέλη σου ἐφέστηκεν ἐπ' αὐτῶν.* Denn die Worte: *ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ*, die an sich so stark lauten, sind nach dem Zusammenhang auf die, vier Verse früher erzählte, Erscheinung der *δόξα θεοῦ* zu beziehen: *καὶ ἡ δόξα κυρίου ὤφθη ἐν τῇ νεφέλῃ ἐπὶ τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.* Es ist also hier nicht von Jehova, sondern von der Schechinah die Rede, welche selbst nach Philo von den Sterblichen geschaut werden darf.

Im Buche Hiob kommen zwei Stellen vor, welche von sichtbarer Erscheinung Gottes reden; beidemal übersetzt der Grieche anders. Die erste ist cap. XIX. 25, 26, 27. Die bekannten schwierigen Worte: „in meinem Fleische werde ich Gott schauen, ihn selber werde ich sehen mit meinen Augen" ꝛc. Die LXX. lautet ganz anders: *οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων, ἐπὶ γῆς· ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε, καὶ οὐκ ἄλλος, πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.* Kein Wort von Schauen; man kann nicht zweifeln, daß es absichtlich entfernt ist.

Die zweite Stelle ist cap. XXXV. 14.: „Wenn du auch sprichst, man sehe ihn nicht, so wird er doch richten." Der Grieche übersetzt: *ἀυτὸς γὰρ ὁ παντοκράτωρ, ὁρατὴς ἐστι τῶν συτελούντων τὰ ἄνομα, καὶ σώσει με· κρίθητι δὲ ἐναντίον ἀυτοῦ* etc. Auch hier ist das Schauen Gottes, wie es scheint, absichtlich umgangen.

In den Psalmen finde ich zwei Stellen dieser Art. Beide übersetzt der Grieche anders. Die erste ist Psalm XVII. 15.: „In Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, ich werde

mich beim Erwachen an deinem Anblick sättigen.“ Die LXX. übersetzen ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου. Mit einer kleinen Abänderung wird hier geholfen; statt Schauen, Geschaut werden, statt des Herrn, seine Lichtwolke.

Noch zähle ich hieher Psalm XXXXII. 3.: „Meine Seele dürstet nach dem Herrn, dem lebendigen Gott; wann werde ich gehen dürfen und das Antlitz Gottes schauen? Der Text lautet ואראה פני אלהים; die gewöhnlichen Ausgaben lesen אֵרָאֶה: ich werde erscheinen vor dem Angesichte Gottes. Allein andere Ausgaben, unterstützt von einigen Codic. und alten Versionen, haben אֶרְאֶה; diese Leseart halte ich für wahrscheinlicher, weil sonst überall, wo ראה passive gebraucht wird, את oder אל dabei steht, cfr. Exod. XXIII. 17. XXXIV. 24. Deuter. XVI. 16. XXXI. 11. 1. Sam. I. 22. Nur Jesajas I. 12. macht eine Ausnahme. Der Alexandriner übersetzt nun diese Worte; ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα· πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ. Im Fall, daß jene Leseart, die wir für wahrscheinlich halten, die alte ist, so hat er sich hier dieselbe Abweichung erlaubt, wie Exod. XXIV. 10. Doch wollen wir auf diese Stelle kein Gewicht legen, weil sie nicht sicher ist.

Bei Jesajas kommen zwei Aussprüche in Betracht. Erstlich cap. XXXVIII. 11., wo der hebräische Text so lautet: „Ich sprach, nicht mehr werde ich Jehova schauen, Jehova im Lande der Lebendigen. Der Alexandriner übersetzt: οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς. Die Abweichung ist doppelt. Erstens hat er das Schauen Gottes entfernt, zweitens dem Verse eine messianische Bedeutung unterlegt. Denn messianisch muß er genommen werden, wie sowohl aus dem Zusammenhange, als aus der Vergleichung mit cap. XL. 5. nach der LXX. hervorgeht.

Die zweite Stelle aus Jesajas ist cap. VI. 1.: „Ich sah den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Throne, und seine Schleppen erfüllten den Tempel.“ Der Grieche übersetzt εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. Hier ist zwar das Schauen Gottes beibehalten, allein die Abänderung im zweiten Gliede πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ macht wahrscheinlich, daß der Uebersetzer bloß an die Schechinah dachte, nicht an den Herrn selbst, wie der hebräische Text auslegt. Folglich ist diese Stelle im Grunde auch als ein Beweis eigenthümlicher späterer Theologie anzusehen, wie die anderen.

Sonst kommen, so viel uns bekannt ist, nur noch zwei Aussprüche dieser Art in den Büchern des alten Bundes vor. Nämlich Amos. IX. 1: „Ich sah den Herrn am Altare stehen;“ und I. regum XXII. 19., wo der Prophet Micha die Erzählung eines Gesichtes mit den Worten beginnt: „Ich sehe Jehova auf seinem Throne sitzen“ ꝛc. Beidemale übersetzt der Grieche wörtlich. Dieß scheint gegen jene Regel zu sprechen; allein man muß bedenken, daß in diesen beiden Stellen nur von symbolischen Visionen die Rede ist, die kein Mensch für äußere Wahrheit halten wird. Der Alexandriner konnte also auch bei der lebhaftesten Ueberzeugung, daß Gott unbegreiflich und unsichtbar sey, in diesen zwei Fällen getrost den Wortsinn beibehalten.

Nun können wir aus diesen Thatsachen die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse ziehen. Von den zwölf Stellen der Bücher des alten Bundes, in denen ein Schauen Gottes vorkommt, übersetzen die LXX. acht anders, als der Urtext lautet, und diesen Abweichungen liegt die gemeinschaftliche Absicht zu Grunde, die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen; die vier übrigen Aussprüche, deren ursprünglicher Sinn beibehalten wird, sind von der Art, daß sie die Möglichkeit,

Gott zu sehen, nicht nothwendig enthalten, und also auch bei entgegengesetzter Ansicht unverändert angenommen werden konnten.

Diese merkwürdige Erscheinung gibt uns vollkommenes Recht zu dem Schlusse, daß unter den Juden Alexandriens in der frühen Zeit, wo die Uebersetzung vollbracht wurde, eine von der althergebrachten sehr verschiedene Ansicht über das Wesen Gottes Eingang gefunden hatte. Ich sage mit gutem Bedachte, unter den Juden Alexandriens; denn man hat längst nachgewiesen, daß die LXX. weder von palästinischen Verfassern, wie die Sage will, noch von einem einzigen Uebersetzer herrührt, sondern verschiedene, zu verschiedenen Zeiten lebende Alexandriner haben daran gearbeitet. Da sie nun in jener Ansicht übereinstimmen, so folgt, daß dieselbe unter der Masse der ägyptischen Juden verbreitet seyn mußte. Also diese Alexandriner glaubten, daß Gott nicht sichtbar geschaut werden könne, folglich auch, daß er niemals sichtbar erschienen sey. Da nun aber das alte Testament einen ganz übernatürlichen Charakter trägt, und Gott überall in die Welt eingreifen läßt, und da andererseits nach allen Anzeigen die Juden in Aegypten so gut als ihre Brüder in Asien dem strengen Offenbarungsglauben treu blieben, so mußte jene Abweichung von der hergebrachten Ansicht über das Wesen Gottes die wichtigsten Folgen für die jüdische Theologie haben; sie mußte namentlich auf die Lehre von göttlichen Kräften und von Mittelwesen, und von einem außerweltlichen, der Endlichkeit durchaus entfremdeten Gott leiten, oden vielleicht richtiger: diese letztere Lehre muß schon vorausgesetzt, und die Unsichtbarkeit Gottes erst aus ihr abgeleitet werden.

Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß die Alexandriner zur Zeit, da die LXX. verfaßt wurde, das heißt, gegen 200 Jahre vor Christus, göttliche Mittelwesen kannten, be-

nen der Herr seine Wirkungen auf die Endlichkeit übertrug. Mit diesem Resultate müssen nun zwei Stellen der LXX. in Verbindung gesetzt werden. Die erste ist der von allen alten Uebersetzern, und auch von dem griechischen, messianisch gedeutete Ausspruch Jesaj. IX. 6. In den LXX. lautet er so: *παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.* Diese Uebersetzung ist entstanden durch Zusammenbeziehung der Worte פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל; daß sie absichtlich sey, kann kaum geläugnet werden. Man vergleiche Gesenius über diesen Vers. Durch dieselbe wird der Messias zu einem himmlischen Mittler, zum Anführer des Engelraths. Ganz auf dasselbe läuft nun die Uebersetzung der messianischen Stelle Ps. 110. 3. hinaus: *μετά σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Die Abweichung von dem Sinne des Originals („wie aus dem Schooße des Frühroths ist dir deine Jugend") ist so bedeutend, daß man den Grund nicht in einer anderen Leseart oder einem Mißverständnisse suchen darf.

Da diese Stelle von dem Alexandriner bestimmt messianisch genommen wird, so haben wir hier abermals den Messias als eine vorweltliche göttliche Natur.

Man bedenke nun, daß die Uebersetzung der LXX., ihren späteren Theilen nach, in dieselbe Zeit gehört mit der Abfassung des Buches Daniel. Dieses macht den Messias (cap. VII. 13.) zu einem himmlischen Wesen; warum nicht auch die griechischen Uebersetzer, da in der Theologie ihres Landes sich gewiß eben so gut oder noch mehr als in der palästinischen, aus welcher Daniel stammt, Elemente fanden, welche auf jene Ansicht leiten konnten.

Andererseits sind in einem Buche, das so hohes Ansehen genoß, wie die LXX., und das überall als Quelle göttlicher Offenbarung galt, Stellen von der Art, wie die zwei

angeführten, von hoher Wichtigkeit für die Ausbildung der späteren Ansichten. Wenn die Lehre von einem göttlichen Mittelwesen, dem die Offenbarungen des alten Testamentes übertragen wurden, schon früher unter den ägyptischen Juden verbreitet war, was nach allem Anscheine angenommen werden muß, so konnten sie, auf solche Stellen gestützt, den Messias, der ja diesem zufolge auch ein himmlisches Wesen und Fürst des göttlichen Rathes war, sehr leicht mit dem Offenbarer des alten Bundes, mit dem Engel des Herrn identificiren. Es gehörte nur ein kleiner Schritt dazu.

Bei Philo ist dieß nun nicht der Fall. Seine strenge Ansicht vom Fleische und der Materie hinderte ihn, so weit zu gehen; dennoch weist auch er dem Logos, wie wir gezeigt haben, messianische Verrichtungen zu. Aber anders, als er, konnte das Volk denken; für dieses war die Lehre vom Messias gewiß der theuerste Theil des väterlichen Glaubens, und so mußte es auch geneigt seyn, den Ersehnten mit den herrlichsten Prädikaten, welche ihre Phantasie schaffen konnte, auszuschmücken.

Es wäre demnach schon aus diesen Anzeigen wohl möglich, daß lange vor Christus der Messias mit dem großen Mittelwesen, das wir zu Philo's Zeit unter dem Namen Logos allgemein bei den ägyptischen Juden finden, vereinigt worden seyn möchte.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich aus den LXX. für unseren Zweck folgendes Resultat:

Erstens entfernen sie den höchsten Gott auf jede Weise aus der sichtbaren Welt, welche Ansicht bei dem unbezweifelten Offenbarungsglauben der Uebersetzer uns zwingt, die Lehre von göttlichen Mittelwesen bei ihnen voraus anzunehmen. Zweitens machen sie den Messias zu einer ewigen himmlischen Natur. Diese Erscheinung beweist zwar nicht, daß sie selbst den Offenbarer des alten Bundes, den Engel des Herrn,

Grundsatz wurde, Wichtigkeit erlangen und gegen die Gegner der Allegorie gebraucht werden konnte.

Diese Sprüche Salomos hat sich nun der Siracide zum Vorbild genommen. Er nennt sie cap. XLVII. 17. ausdrücklich, und sonst ist in beiden Büchern eine ähnliche Anordnung, selbst die nämlichen Wendungen. Man vergleiche z. B. cap. VI. 16. mit den bei Sirach häufigen gleichen Ausdrücken. Besonders weist das XXIV. cap. des letzteren auf das VIII. der Proverbien hin.

Dieser Abschnitt ist es auch zunächst, den wir hier wegen seiner besonderen Wichtigkeit genauer erklären müssen.

Im ersten und zweiten Verse tritt die Weisheit in der Versammlung der Himmlischen auf: ἀινέσει ψυχὴν ἀυτῆς für ἑαυτήν. Die Worte ἐν μέσῳ λαοῦ ἀυτῆς καυχήσεται sind von dem himmlischen Heere, von den Schaaren der Engel, zu verstehen. Dieses Heer wird das Volk der Weisheit genannt, weil sie als Erstgeborene Gottes, als Königin der himmlischen Mächte dargestellt wird; ἐκκλησία ὑψίστου ist dasselbe, was im vorhergehenden Verse λαὸς ἀυτῆς, der Hofstaat Jehova's. δύναμις ἀυτῆς könnte ebenfalls ein anderer Name seyn für denselben Begriff, wie Bretschneider (in seiner Erklärung des Siraciden) aus Exod. XII. 14. zu beweisen sucht. Doch wird es vielleicht besser für eine Umschreibung des Allmächtigen genommen.

Mit dem dritten Verse beginnt nun ihr Selbstlob.

3) Aus dem Munde des Höchsten bin ich ausgegangen,
und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde.

Das erste Glied dieses Verses ist eine gemischte Nachbildung von Prov. VIII. 21. und Genes. I. 3.: „Gott sprach." Das zweite Glied muß aus Genes. II. 6. entstanden seyn. Warum fand er aber gerade in diesem Nebel die Weisheit? Wir haben diese Frage schon oben theilweise gelöst. Die Juden brachten frühe die beiden Schöpfungsurkunden in Ueber-

einstimmung. So mußte denn der Nebel, der im sechsten Verse des zweiten Kapitels genannt wird, als ein anderer Ausdruck für die Worte des zweiten Verses in der ersten Urkunde erklärt werden. Dieß vorausgesetzt, durfte man für den Geist Gottes nur die Weisheit setzen, und unsere Stelle ist genügend erklärt.

Was wir also bei dem Verfasser der Sprüchwörter schon vermutheten, nämlich daß er den רוּחַ יְהוָֹה mit *σοφία* verschmolzen habe, ist bei dem Siraciden wirklich der Fall. Unsere Stelle ist ein bündiger Beweis dafür.

4) In den Höhen wohne ich, die Wolkensäule ist mein Thron.

5) Den Kreis des Himmels hab' ich allein gegürtet, die Tiefen des Abgrunds durchdrang ich.

6) In den Wogen des Meeres, auf dem ganzen Erdenrunde, in jedem Volke, und unter jedem Stamme hab' ich gewirkt.

Diese Verse sind genau zu verbinden. Die Allwirksamkeit der Weisheit wird in ihnen gepriesen, und nach diesem Grundgedanken muß auch das Einzelne bestimmt werden. „In den Höhen wohne ich," d. h., ich durchdringe den Himmel, den Abgrund des Meeres, die Erde, jeglichen Theil der Welt; das ganze All ist voll meiner schöpferischen und einigenden Kraft! *τὰ ὑψηλὰ* wird aber zuerst genannt, als der edelste Theil der Schöpfung, als die Königsburg des Höchsten. Schwieriger sind die Worte: „In der Wolkensäule ist mein Thron." Bretschneider, in seinem commentarius in Jesum Siracidem, Seite 354, erklärt *στύλος νεφέλης* für gleichbedeutend mit *νεφέλαι* oder *ὁ οὐρανός*. Gegen die Meinung derer, welche hier die Wolkensäule von Exod. XIII. 21. wiederfinden, führt er folgende Gründe an: Der Verfasser des Kapitels spreche von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung, und könne unmöglich so schnell in spätere Zeiten

herabspringen; dann fordere der Parallelismus dieselbe Bedeutung für στύλος νεφέλης, wie für ὑψηλὰ; endlich sage auch Baruch (III. 29.), die Weisheit wohne im Himmel, und halte sich in den Wolken auf. — Der Sinn des Ganzen sey: die Weisheit war nur Gott allein bekannt, den Sterblichen noch nicht geoffenbaret. — cfr. Dogmatik der Apokryphen von demselben Verfasser pag. 223. —

Diese Gründe haben kein Gewicht. Die Stelle aus Baruch paßt gar nicht, sie ist eine Anspielung auf Deuteron. XXX. 12. 13., und drückt den allgemeinen Gedanken aus, daß die Weisheit von Gott komme. Der Parallelismus ferner fordert keine Gleichheit, sondern nur Aehnlichkeit, wie Bretschneider selbst in seiner Dogmatik der Apokryphen pag. 265. einem Gegner vorhält, der auch mit dieser abgenutzten Waffe fechten will. Endlich wenn in unseren Versen bloß von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung die Rede seyn soll, so muß der sechste Vers als untergeschoben betrachtet werden. Denn Bretschneider wird selbst gestehen, daß er eng zu verbinden sey mit dem vierten und fünften. Dann aber haben wir hier etwas, das im Anfange der Welt noch nicht stattfand; denn Völker und Nationen gab es erst später!

Dem ist aber auch nicht so. Es ist nicht blos von ihrer Thätigkeit bei der Schöpfung, sondern im Allgemeinen von ihrer Wirksamkeit die Rede. Zuerst nennt er, wie billig, den Himmel als den Sitz ihrer Wirksamkeit. Von diesem Gedanken leitete ihn eine natürliche Ideenassociation auf jene Wolkensäule des Exodus, in der sich ja die Gottheit auf so erhabene Weise verherrlicht hatte. Warum sollte auch der Verfasser unseres Abschnittes in ihr nicht die göttliche Weisheit finden? Die Späteren, Pseudosalomo, Philo, thun dasselbe einstimmig. Und die einzige Schwierigkeit, welche dieser Ansicht entgegensteht, nämlich die Vermischung eines geistigen

Prinzips mit einer einzelnen physischen Erscheinung, war von unserem Verfasser bereits überwunden. Zeuge ist der dritte Vers ὡς ὁμίχλη ἐκάλυψα τὴν γῆν. Konnte er die Weisheit in dem Nebel von Genes. II. 6. finden, warum nicht auch in der Wolkensäule?

Aus diesen Gründen folgt die Möglichkeit unserer Erklärung, ihre Nothwendigkeit geht aus der Art des Ausdrucks und aus der Sprache hervor. στύλος νεφέλης kann nicht für νεφέλαι überhaupt stehen; denn wollte der Siracide etwas Allgemeines, den Himmel überhaupt bezeichnen, so mußte er unter diesem Heere von Wörtern, die in der Mehrzahl stehen, oder Collektiva sind (ὑψηλά, κύματα sind pluralis numeri, οὐρανός, βάθος ἀβύσσων, πᾶσα γῆ, πᾶς λαὸς καὶ ἔθνος collectiva.), auch die Mehrzahl wählen, also νεφέλαι sagen. Für's zweite paßt στύλος νεφέλης als Bild nicht, wenn Wolken im Allgemeinen darunter verstanden werden sollen. Bretschneider beruft sich auf Judicum XX. 40., wie hier στύλος καπνοῦ für καπνός überhaupt stehe, so auch στύλος νεφέλης für νεφέλαι.

Ein unglücklicher Schluß! Jedermann weiß, daß der aufwirbelnde Rauch eine Säule bildet, deßwegen ist auch der Ausdruck Rauchsäule sehr an seinem Orte, und findet sich in allen Sprachen wieder; aber kein Volk auf der Erde wird Wolkensäule für Wolken sagen, weil gar keine sinnliche Aehnlichkeit zwischen gewöhnlichen Wolken und einer Säule stattfindet.

Wir müssen also nothwendig an etwas Einzelnes denken. Nun findet sich in der ganzen hebräischen Geschichte Nichts, das diesem Ausdrucke entspräche, als jene Wolkensäule von Exod. XIII., so gefeiert in der Volkssage.

Freilich kommt am Ende alles darauf an, ob dieses Kapitel aus dem Hebräischen übersetzt wurde, und ob sich in diesem Falle im Originale wirklich der Ausdruck עמוד ענן

fand. Da aber ersteres nicht gewiß ist, wie wir weiter unten zeigen werden, und da das zweite unmöglich ausgemacht werden kann, so müssen wir uns mit dem Satze begnügen, daß der Uebersetzer des Ganzen, der Enkel Jesus Sirachs, in der Wolkensäule die Weisheit fand, was auch für unseren Zweck hinreicht.

Γῦρον ὀυρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη. Der Ausdruck *γῦρος* weist auf die alte Vorstellung hin, daß der Himmel ein die Erde umschließender Kreis, eine *σφαῖρα* sey. *Κυκλόω* wird von Bretschneider durch *τανύω* erklärt, und diese Bedeutung aus 2. Sam. XX. 6., Ps. 48. 6., Ps. 108. 3. gerechtfertigt. Eben so gut aber könnte man übersetzen: „Ich habe den Ring des Himmels umkreist," wodurch ebenfalls ihre Allwirksamkeit ausgedrückt wäre. Diese Erklärung würde gleichen Schritt halten mit dem zweiten Gliede *ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα.* Die Tiefe des Abgrundes ist der Ocean, denn auch in diesem ist die Weisheit Gottes thätig. Doch könnten unsern Worte auch eine Anspielung auf Genes. I, 2. seyn: „*καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπὶ τοῦ ὕδατος.* Im sechsten Verse wird das Vorhergesagte zum Theile rekapitulirt, zum Theile die Wirkung der Weisheit auf den vernunftbegabten Theil der Schöpfung gepriesen. *Κτᾶσθαι* heißt Eigenthum erringen, in der Bedeutung „ich habe gewirkt," nach dem Grundsatze, daß, was ich wirke, mein Eigenthum ist.

Mit dem siebenten Verse nimmt der Verfasser des Abschnitts eine andere Wendung. Die schöpferische und erhaltende Weisheit Gottes sucht eine Wohnung auf Erden; sie will in enges Verhältniß treten zu einem Volke; eine Nation von Weisen und Tugendhaften will sie gründen.

Vers 7) Unter allen diesen habe ich einen Ruheplatz gesucht,
Und habe geforscht, weß Volkes Erbtheil ich werden könne.

8) Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge,
Eine Wohnung wies er mir an, und sprach:
In Jakob schlage dein Zelt auf, und Israel sey dein Erbtheil.
9) Vor der Zeit, vor der Schöpfung Anfang hat er mich erschaffen,
Und bis in Ewigkeit werd' ich nicht vergehen.
10) In der heiligen Stätte habe ich vor ihm gedient,
Und in Zion festen Sitz errungen.
11) In der geliebten Stadt hat er mir Wohnung gegeben,
In Jerusalem ist meine Königsburg.
12) In dem gesegneten Volke habe ich Wurzeln getrieben,
Die Erkornen des Herrn sind mein Erbtheil.

Bretschneider erklärt *μετὰ πάντων τούτων* nach allem diesem, d. h., nach Schöpfung der Welt. Seine Voraussetzung, daß in den vorhergehenden Versen nur von der Weltschöpfung die Rede sey, hat ihm einen argen Streich gespielt. Es möchte ihm schwer fallen, die Bedeutung „nach" für *μετὰ*, wenn es mit dem Genitiv konstruirt ist, bei profanen oder heiligen Schriftstellern, bei Hellenisten oder Hellenen, nachzuweisen. *Μετὰ πάντων τούτων* geht vielmehr auf die Worte „*παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει*" im vorhergehenden Verse. Die Weisheit sucht überall ein Volk, das ihres Besitzes würdig wäre. Im siebenten Verse ist eine kleine Ellipse; man muß *ἐζήτησα* noch einmal wiederholen, wie wir auch in unserer Uebersetzung gethan. Der folgende bedarf keiner Erklärung. Der neunte aber unterbricht den Ideengang, wenn man nicht etwa den Zusammenhang so bestimmen will: „In Jakob habe ich meinen Sitz bekommen, und gleich wie ich vor aller Zeit war, und also eine ewige Schöpfung bin, so werde ich auch von Jakob nie wieder ausgehen, sondern für alle Zukunft in Israel verbleiben." Das zweite Glied des

Verses wäre dann auf den achten zurückzubeziehen, das erste als eine Vergleichung anzusehen. „Πρὸ τοῦ αἰῶνος.“ Der αἰὼν beginnt mit der Schöpfung. Ich habe es durch Zeit übersetzt, weil so der Sinn am besten hervortritt. Bretschneider nimmt in diesem Verse Weisheit schon als Gesetz, und findet eine Anspielung auf die jüdische Meinung, daß das Gesetz vor der Welt erschaffen gewesen sey. Mir scheint es besser, der σοφία hier ihre allgemeine unbestimmte Bedeutung zu lassen. Die genauere Erklärung kommt erst hintendrein; hier gefällt sich der Verfasser im allgemeinen Preise.

Im zehnten Verse wird die Weisheit stufenweise als Priesterin des Stiftzeltes, als Bewohnerin Zions und Jerusalems dargestellt.

Der Ausdruck des eilften Verses ἐν Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐξουσία μου ist unbestimmt. Ἐξουσία bedeutet wohl so viel als δύναμις. Meine Macht ist dort, ich wohne und wirke im heiligen Tempel. Ich habe es dem Parallelismus zu Gefallen durch Königsburg übersetzt, mehr nach dem Sinn als dem Worte.

Vom dreizehnten Verse an beschreibt er in einer Reihe von Naturbildern ihre Schöne und Herrlichkeit.

V. 13) Wie eine Ceder auf Libanon schoß ich empor,
Wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon.
14) Wie eine Palme in Engeddi (nach der verbesserten Leseart für αἰγιαλοῖς) wuchs ich auf,
Wie ein Rosenstrauch zu Jericho.
Wie ein herrlicher Oelbaum in der Ebene,
Wie der Platanus am Bache.
15) Wie Zimmt und Gewürze duft' ich,
Wie Myrrhen geb' ich Wohlgeruch von mir,
Wie Galban, Onyx und Gummi,
Und Weihrauch im heiligen Zelte.

16) Wie eine Terebinthe breitete ich meine Aeste aus,
Und meine Zweige sind herrlich und glänzend.
17) Wie ein Weinstock sproßte ich auf in Lieblichkeit,
Und meine Blüthen trugen reife Frucht.
18) Kommt her zu mir, die ihr an mir Lust habt,
Und sättigt euch an meinen Früchten.
19) Denn meine Lehre ist süßer als Honig,
Und mein Besitz köstlicher als Honigseim.
20) Die mich essen, werden fortwährend nach mir hungern,
Die mich trinken, werden noch mehr nach mir dürsten.
21) Wer mir folgt, wird nicht zu Schanden werden,
Wer in meinem Dienste arbeitet, wird nicht sündigen.

Die Verse 13. und 14. beschreiben das Gedeihen der Weisheit unter Israel. Im fünfzehnten Verse ist, wie Bretschneider richtig bemerkt, keine Anspielung auf die Räucherungen im Tempel, so wenig als im sechszehnten auf den Armleuchter zu suchen; es sind orientalische Bilder der Herrlichkeit. Vers 17.: „ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν“ unter χάρις ist freilich die liebliche Frucht zu verstehen; ich wollte aber in der Uebersetzung das Wort beibehalten. Dieser Vers endigt mit dem Bilde der Frucht. In den folgenden wird es weiter ausgeführt. Die Worte: „μνημόσυνόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκὺ,“ des neunzehnten Verses sind zu vergleichen mit der griechischen Uebersetzung von Ps. XIX. 11. CXIX. 103. Prov. XVI. 24., wo sich dieselben Bilder finden, nur wird statt μνημόσυνον das Wort λόγια gesetzt. Μνημόσυνον heißt eigentlich ein Andenken, etwas, was zur Erinnerung dient, dann auch Lehre. Der zwanzigste Vers beweist, wie geläufig den Juden die Vergleichung der Lehre mit Brod war. Auch Philo kennt dieses Bild, und im neuen Testamente ist es besonders bei Johannes häufig. Den ersten Anlaß gab wohl die Stelle Deuteron. VIII. 3.

Die Worte οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ im 21. Verse könnte

man zur Noth so erklären: „die, welche mir gemäß handeln,“ aber viel wahrscheinlicher und dem hebräischen Geiste angemessener ist die Annahme, daß der Verfasser die Weisheit mit einem Felde vergleicht, das die Lernbegierigen und Frommen bebauen, besäen und abärndten. Dieses Bild findet sich entschieden Cap. VI. 19., und ist auch bei Philo häufig.

Nun fährt der Verfasser in einem ganz anderen Tone fort:

V.: 22) All' dieß ist das Buch vom Bunde des höchsten Gottes,
Das Gesetz, das Moses dem Geschlechte Jakob zum Erbtheil gab.
23) Es strömet von Weisheit über, wie der Phison,
Und wie der Tigris in den Tagen des Frühlings.
24) Es ist übervoll von Klugheit, wie der Euphrat,
Und wie der Jordan in den Tagen der Aerndte.
25) Es schwellet von Verstand, wie der Nil,
Wie der Gihon zur Zeit der Einheimsung.
26) Der Erste hat sie noch nicht ausgelernt,
Der Letzte wird sie nicht ergründen.
27) Denn aus den Meeren strömet ihre Fülle,
Ihre Einsicht aus dem Ocean.

Das Gesetz wird vom 23. — 25. Verse mit einem Strome verglichen, der von Weisheit, Verstand und Klugheit überläuft. Die verschiedenen Wörter: „πιμπλᾷν, ἀναπληροῦν, ἐκφαινειν“ laufen auf dasselbe hinaus. Im Texte des 25. Verses heißt es: „ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν,“ aber der Parallelismus scheint nothwendig auch einen Flußnamen unter diesem Haufen anderer zu fordern. In der That möchte hier die Annahme eines Uebersetzungsfehlers begründet seyn. Im hebräischen Texte hieß es wohl כִּיאֹר; der Grieche übersetzte, wie wenn es כְּאוֹר hieße.

Indessen ganz sicher ist diese Voraussetzung nicht; der

Verfasser konnte das Licht selbst wie einen Strom brauchen. Das Zeitwort ἐκφαίνειν würde hiefür sprechen, und man bemerke, daß er auch im 31. Verse, nachdem er seine Weisheit mit Kanälen, selbst mit dem Ocean verglichen, sogleich auf das Bild vom Lichte übergeht. Konnte er dieß dort thun, warum nicht auch hier?

Mit dem 26. Verse wird statt des Gesetzes wieder die Weisheit zum Subjekt. Ἀπὸ θαλάσσης ἐπληθύνθη διανόημα αὐτῆς. Sie wird mit einer Vorrathskammer verglichen, deren Reichthum unergründlich und unermeßlich ist.

Abermals wechselt jetzt der Ton; der Verfasser spricht von sich selbst; die Fülle seiner Gedanken sey zum Strome, ja zum Ocean geworden, ruft er, sich selbst preißend, aus.

V.: 28) Auch ich bin wie ein Flußkanal,
Wie ein Wassergraben, der durch den Lustgarten strömet.
29) Ich sprach: wässern will ich meinen Garten,
Und trunken machen meine Wiese,
Und sieh'! zum Strome ist mein Wassergraben,
Zum Ocean ist mein Strom geworden.
30) Noch ferner laß' ich Unterricht ausstrahlen, wie die Morgenröthe,
Und lasse ihn weit in die Ferne leuchten.
31) Noch ferner laß' ich Lehren ertönen, wie die Propheten ihre Weissagungen.
Als ein Denkmal hinterlaß ich sie den kommenden Geschlechtern.
32) Sehet, nicht für mich allein hab' ich gearbeitet,
Sondern für alle, welche die Weisheit suchen.

Es fragt sich, was unter παράδεισος, κῆπος, πρασιὰ zu verstehen sey. Am besten denkt man an die Schüler des Weisen, oder an die Menschen überhaupt, sofern er sich als ihren Lehrer betrachtet, wie Bretschneider erklärt. Doch

könnte er mit dem Garten auch sein eigenes Inneres meinen, das durch eifriges Studium (hier die διώρυχες) einem Ocean göttlicher Erkenntniß gleich geworden sey. Die zwei letzten Glieder des 29. Verses drücken die Verwunderung des Verfassers über den Reichthum seines errungenen Wissens aus. Im dreißigsten Verse erklärt er den Entschluß, seine Kenntnisse auch Fremden mitzutheilen. Zu ὡς ὄρθρον will Bretschneider ὁ ἥλιος suppliren: „ich will Lehren ausströmen lassen von mir, wie die Sonne das Frühroth ausgießt." Aber diese Ellipse wäre doch zu hart; besser: „ich will Weisheit ausströmen, so herrlich und leuchtend, wie die Morgenröthe. Die Worte „ὡς προφητείαν" im 31. Verse können nicht wohl in προφητεῖαι verwandelt werden, wie Bretschneider vorschlägt, da sie genau dem Akkusativ des vorhergehenden Verses ὡς ὄρθρον entsprechen. Die gewöhnliche Leseart gibt, wie unsere Uebersetzung zeigt, einen guten Sinn. Soviel über das Einzelne; betrachten wir jetzt das Ganze.

Es zerfällt in drei Abschnitte, der erste umfaßt V. 1—21., der zweite 22 — 27., der dritte 28 — 32.

Der dogmatische Inhalt des ersten Haupttheils ist folgender: Die Weisheit ist älter als alle Kreatur, sie ist eine ewige, vorzeitliche Schöpfung Gottes (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, und ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον), sie ist Weltschöpferin, sie war in dem Nebel von Genes. II. 6. (ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν), sie ist der Geist Gottes, der über der Tiefe schwebete. (Diese Idee ist in den Worten „ἐν βάθει ἀβύσσων" wenigstens mitangedeutet.) Sie war in der Wolkensäule (ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης), die Israel durch Aegypten leitete. Sie durchdringt Alles, und ist in Allem, alle Seelen haben Antheil an ihr, aber nur unter dem jüdischen Volke hat sie sich eine bleibende Stätte auserlesen, in Zion und Jerusalem thronet sie, und zeiget ihren Glanz auf's herrlichste.

Man kann die ganze Schilderung vom Verse 1 — 21. für ein Räthsel ansehen, das im 22. Verse durch die Erklärung gelöst wird: all' dieß ist das mosaische Gesetz.

Ich hoffe, Jedermann wird eingestehen, daß dieses Räthsel in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung steht. Der 22. Vers ist wie ein kalter Streich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht. Denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete, und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf Etwas so Einzelnes beschränkt werden?

Wird nun ein Räthsel naturgemäß gemacht, so muß der Begriff dem Bilde oder der Verhüllung vorangehen; in diesem Falle wird beides, Auflösung und Räthsel, sich genau entsprechen und ineinander aufgehen.

Hier ist dieß nicht so; Bild und Auflösung stehen nicht im richtigen Verhältnisse; deßhalb dürfen wir aber auch mit Recht schließen, daß beide unabhängig von einander entstanden sind, und aus einem verschiedenen Ideenkreise stammen, oder mit anderen Worten, daß der Verfasser unseres Abschnittes jene Schilderung der Weisheit anderswoher entlehnt hat, und nur die Auflösung im 22. und den folgenden Versen aus seiner eigenen Denkart nahm.

Geben wir einige Beispiele, um unsere Ansicht klar zu machen.

In den heutigen Glaubenslehren werden gewöhnlich die dogmatischen Begriffe und Formeln der Reformatoren zu Grunde gelegt, aber es wird denselben ein ganz anderer Sinn untergeschoben, als ihnen eigentlich zukommt. Z. B. Jedermann weiß, daß Erlösung durch Jesum Christum ursprünglich dieß besagen will: Christus habe die Strafen der Sünden, die eigentlich wir erdulden sollten, auf sich genommen, und für uns gebüßt, so daß wir jetzt ohne unser Ver-

dienst die Gnade Gottes im Glauben erringen können. Aber laßt einen Dogmatiker der neueren Schulen euch diesen, näherer Erklärung bedürfenden Begriff der Erlösung, gleichsam wie ein Räthsel, auslegen — er wird euch einen ganz anderen Sinn herausbringen, als ursprünglich dem Ausdrucke zukommt. Oder nehmen wir die katholische Lehre extra ecclesiam nulla salus. Nach dem tridentinischen Concil und den alten Dogmatikern besagt sie, daß Niemand, der nicht an der sichtbaren, von den Bischöfen und dem Pabste repräsentirten katholischen Kirche Theil nimmt, die Seligkeit erringen könne. Hören wir nun aber einen neueren katholischen Dogmatiker von der idealisirenden Parthei — er wird etwas ganz Vernünftiges, wie er sagt, aber auch jener ersten und wahren Bedeutung völlig Fremdes herausbringen. Oder nehmen wir die Lehre von den zwei Naturen in Christo. Wie sehr verschieden sind die neuen Erklärungen von den alten, obgleich dieselben Worte und Formeln sorgfältig beibehalten werden. Da sieht man denn sogleich, daß das Räthsel, oder hier der dogmatische, näherer Erklärung bedürftige Begriff ganz unabhängig entstanden ist von der neueren Deutung, daß beides nur zufällig, durch Tradition, zusammentraf, und nicht seinem inneren Wesen nach in einander verschmilzt.

Von dieser Art ist nun auch die Schilderung der Weisheit im 24. Capitel des Sirach. Mochte der Verfasser desselben auch die erhabenste, ehrenvollste Ansicht vom mosaischen Gesetze haben, mochte er Moses selbst als einen Untergott, als das reinste Gefäß göttlicher Offenbarung verehren; unmöglich konnte er, bloß von dieser Ehrfurcht aus, auf den Satz kommen, daß die weltschöpferische, die allwirksame Weisheit Gottes, die Alles durchdringt, Allem Ordnung und Bestand verleiht, die im Nebel über der Erde geschwebt, als Geist Gottes über den Wassern gebrütet, als Wolkensäule

beim Auszuge Israels am Himmel geleuchtet, eins sey mit dem Buche des Gesetzes.

Wohl aber wird diese Erklärung begreiflich, wenn wir folgende zwei Punkte voraussetzen: erstens, daß der Verfasser des fraglichen Abschnittes seine prachtvolle Schilderung der göttlichen Weisheit aus einem Lande entlehnt habe, wo man seit längerer Zeit über eine himmlische Kraft unter dem Namen σοφια philosophirte, und derselben einen bestimmten Wirkungskreis bei der Weltschöpfung und in der Urgeschichte des erkornen Volkes angewiesen hatte; zweitens, daß jener Verfasser diese von außen entlehnten Ideen auf eine besondere, seinem angewohnten Denkkreise entsprechende Weise, und durch einen ihm geläufigen Begriff erklären wollte.

Nehmen wir z. B. an, das 24. Capitel sey von einem palästinischen Juden geschrieben worden, der in Aegypten selbst, oder auch in seinem Lande mit alexandrinischen Ideen über die Weisheit bekannt wurde, und dieselben auf seine Weise verarbeiten wollte, so können wir uns die ganze Schilderung, und namentlich das Mißverhältniß zwischen Bild und Auflösung recht gut erklären.

Indessen soll diese Annahme für jetzt bloße Hypothese seyn, aber fest beharren wir auf dem Satze, daß die Verse 1 — 21. und 22 — 27. unmöglich aus einem und demselben Ideenkreise stammen können.

Im zweiten Hauptheile des Capitels nimmt die nüchterne Auflösung des vorhergehenden prachtvollen Räthsels nur einen Vers ein. Vom 23. an kommen wieder Bilder.

Der dritte Abschnitt, von Vers 28 — 32, zeichnet sich durch ein Uebermaß von Selbstpreis aus, was Niemand in Abrede ziehen wird.

Es entstehen nun drei Fragen: erstlich, ob das 24. Capitel von dem Verfasser des Ganzen, von Jesus Sirach, herrühre; zweitens, ob es ursprünglich in dem hebräischen

Originale gestanden habe, das der Enkel Sirach übersetzte; drittens, ob in demselben nicht theilweise alexandrinische Ideen enthalten seyen.

Was die erste Frage betrifft, so wird von allen Erklärern unseres Buches zugestanden, daß der hebräische Sirach in die Sammlung seiner Sprüche nicht lauter eigene Arbeit, sondern auch fremde Produkte aufgenommen habe. Denn zu verschieden sind die einzelnen Stücke der Sammlung, als daß sie alle von einem Verfasser herrühren könnten. Namentlich gehört das 24. Capitel in diese Klasse. Ton und Inhalt unterscheidet sich so auffallend von den anderen Abschnitten, daß selbst die Abschreiber dieß gefühlt zu haben scheinen, denn sie geben unserem Capitel eine eigene Ueberschrift, „αἴνεσις σοφίας,“ als ob etwas Neues anfienge.

Ich setze nun voraus, daß Jesus Sirach den größten Theil der Sprüche selbst verfaßt hat; ich glaube ferner, daß er auch die Weisheit gepriesen haben muß, da er sich ja die Proverbien zum Vorbilde nahm. Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse stehen die übrigen Schilderungen der Weisheit zum 24. Capitel.

Cap. I. 1 — 10 kommt folgende Beschreibung vor:

V.: 1) Alle Weisheit kommt vom Herrn,
Und wohnt bei ihm in Ewigkeit.

2) Wer mag den Sand des Meeres, die Tropfen des Regens, und die Tage der Ewigkeit zählen?

3) Wer erforscht die Höhe des Himmels, die Breite der Erde, den Abgrund und die Weisheit?

4) Vor allem anderen ist die Weisheit geschaffen;
Von Ewigkeit her bestehet des Verstandes Kraft.

5) Wem ward der Weisheit Wurzel enthüllt?
Wer erforschte ihr innerstes Denken?

6) Nur einer ist weise, der Furchtbare, der da sitzt auf seinem Throne.

7) Er hat sie geschaffen, er hat sie erforscht und gemessen,
Er hat sie ausgegossen über alle seine Werke.
8) Er hat sie allem Fleische mitgetheilt nach seinem Wohlgefallen,
Er hat sie denen verliehen, die ihn lieb haben.

In den folgenden Versen wird sie als Eigenschaft des Menschen, und zwar als Gottesfurcht dargestellt. Eine gewisse Aehnlichkeit findet sich allerdings zwischen dieser Schilderung und dem 24. Capitel Die Weisheit wird hier, wie dort, als eine ewige Schöpfung Gottes gepriesen; sie wird hier, wie dort, zum Princips aller Seelen, nur daß dort der Vorzug Israels mehr hervorgehoben ist; sie wird endlich hier, wie dort, zum Werkzeuge der Weltschöpfung. Aber sonst besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden Stücken. Was dem 24. Capitel seine eigenthümliche Farbe gibt, die Vermischung der Weisheit mit der Urgeschichte Israels, ihre Verschmelzung mit dem Nebel, der die Erde befruchtete, mit der Wunderwolke, die das Volk aus Aegypten führte, davon findet sich hier gar keine Spur.

Ein zweites Lob der Weisheit kommt vor, cap. IV. 11 — 19. Sie erscheint hier als Unterricht oder Bildung im gewöhnlichen Sinne, nur personificirt. Von derselben Art ist die dritte Stelle, cap. VI. 17 — 37., wo er zum Studium der Weisheit auffordert, und als ihre Quelle im 37. Verse die heiligen Bücher bezeichnet.

Im 14. Cap. V. 20 — 27. findet sich endlich noch folgende Beschreibung:

V.: 20) Wohl dem Manne, der Weisheit bis zum Tode liebt,
Wohl dem Manne, der verständig redet;
21) Der in seinem Herzen über ihre Wege sinnet,
Und über ihre Geheimnisse nachdenkt.

(Τὰ ἀπόκρυφα. Dieser Ausdruck oder ein ähnlicher kehrt wieder cap, VI. 18.: „ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ κρυπτὰ αὐτῆς.“ Ebenso wird cap. XXXIX. 7. von dem Weisen gesagt: „ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) διανοηθήσεται.“ Dem Sinne nach gleich lautet cap. I. 3, 6., cap. XXIV. 26.

Da die Weisheit überall auf das mosaische Gesetz zurückgeführt wird, so haben wir guten Grund, in den angeführten Worten Andeutung auf eine geheime Erklärung der heiligen Urkunden zu finden, mit anderen Worten, wir haben hier Spuren einer gewissen Allegorie.)

V.: 22) Er schleicht ihr nach, wie ein Kundschafter,
Er lauert an ihrem Eingange.
23) Er schielt zu ihren Fenstern hinein,
Und horcht an ihrer Thüre.
24) In der Nähe ihres Hauses sucht er seine Wohnung,
Und an ihrer Wand schlägt er seinen Zeltpflock ein.
25) An ihrer Seite richtet er sein Zelt auf,
Und er wohnt in der Herberge der Gutgesinnten.
26) Er gibt seine Kinder unter der Weisheit Obhut,
Und unter ihren Zweigen suchet er Schatten.
27) Vor der Hitze wird er von ihr geschützt.
Er ruhet in ihrer herrlichen Behausung.

Die Weisheit erscheint hier zuerst als eine schöne Gebieterin, welche der Liebende auf allen Wegen verfolgt und zu gewinnen trachtet; mit dem 26. Verse wird sie zur Königin, bei der man Schutz suchet. In diesem Thema fährt das 15. Capitel fort, aber die Personifikationen werden schwächer.

Dieß sind die betreffenden Stellen des Siraciden, in denen von der Weisheit die Rede ist. Ein kurzer Ueberblick zeigt, daß das 24. Kapitel sich in Ton und Inhalt weit vor ihnen auszeichnet. Schon hieraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß beide Stücke schwerlich einen und denselben Verfasser haben, daß also auch Sirach

das 24. Capitel nicht geschrieben hat, wenn die anderen Schilderungen der Weisheit von ihm herrühren.

Diese Voraussetzung wird in hohem Grade bekräftigt durch das Ende des 24. Capitels. Das übermäßige Selbstlob, mit dem der Abschnitt aufhört, widerspricht dem sonstigen bescheidenen Tone der Sprüche Sirachs. Noch mehr, das 24. Capitel bildet ein Stück für sich, und hängt weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem nachfolgenden zusammen. Deßhalb wird auch jene Prahlerei nur durch die Annahme begreiflich, daß sie sammt den übrigen Versen des 24. Capitels ursprünglich am Anfange oder am Ende eines größeren, vom Siraciden etwa excerpirten Werkes gestanden sey; denn wenn der Verfasser des Abschnittes nur diese wenigen Worte über die Weisheit schrieb, wie mochte er dann den Mund so voll nehmen?

Aus diesen Gründen ist es nicht wahrscheinlich, daß der fragliche Abschnitt von Jesus Sirach herrühre. Aber ist derselbe ursprünglich in der hebräischen Sammlung gestanden, welche der Enkel übersetzte, und nicht etwa von diesem zugefügt worden? Ich glaube letzteres nicht; denn für's erste ist es an sich unwahrscheinlich, daß der Siracide bei der hohen Achtung für seinen Großvater, die er im Prologe ausspricht, dessen Werk mit eigenen oder fremden Zusätzen vermehrt habe. Zweitens ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung des 27. Verses ein Uebersetzungsfehler anzunehmen. Demnach wäre unser Abschnitt schon im hebräischen Originale gestanden, und von dem Enkel mit dem Uebrigen übersetzt worden. Aber woher hat nun der Großvater denselben entlehnt? Wir haben zwei verschiedene Ideenkreise in ihm nachgewiesen, das Räthsel von Vers 1 — 21. und die Auflösung im 22. Verse können nicht aus einer und derselben selbstständigen Denkweise, gleichsam nicht aus einem Kerne, hervorgegangen seyn. Nun stimmt jener erste Theil bis auf's Wort mit den eigen-

thümlichen Ansichten überein, die wir bei den alexandrinischen Juden zum Theile schon nachgewiesen haben, zum Theile noch nachweisen werden. Der andere Theil dagegen, oder die Auflösung des Räthsels, entspricht dem hergebrachten Glauben der Hebräer, und deutet auf paläßinische Meinungen hin.

Da Jesus Sirach, aus den obenangegebenen Gründen, das fragliche Capitel nicht wohl selbst verfaßt haben kann, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er es aus dem Werke eines uns unbekannten, wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt hat, der die Sätze der höheren, alexandrinischen Theosophie mit dem althergebrachten Glauben, auf seine Weise, zu vereinigen strebte. Denn in Aegypten mußte es, der Natur der Sache nach, solche Leute geben, welche, in der Mitte stehend zwischen zwei Partheien, der orthodoxen, dem Wortsinne huldigenden, und der überschwenglichen, die verschiedenen Ideenkreise beider zu verschmelzen, und die alten Meinungen, (feste Anhänglichkeit an das Wort des Gesetzes, und Beschränkung auf dasselbe) mit den neuen, durch hellenische und orientalische Philosophie modificirten, zu verknüpfen suchten.

Aber berechtigt uns diese (wie ich glaube, an sich sehr wahrscheinliche) Erklärung des 24. Capitels, alexandrinische Elemente den Weisheitssprüchen Sirachs unterzulegen? Jesus Sirach spricht cap. XXXI. 9 — 11. von seinen Reisen; er gibt in eben diesen Versen, so wie cap. XXXIX. 4., deutlich genug zu verstehen, daß er seinen Wanderungen einen guten Theil seiner Einsichten verdanke. Sollte er nun nicht auch nach Aegypten, nach dem Lande gezogen seyn, welches das ganze Alterthum einstimmig für den Sitz der Weisheit erklärt?

Dieß beweist wenigstens die Möglichkeit unserer Behauptung. Aber wie nun, wenn wir in unserem Buche Sätze nachweisen, die unwidersprechlich aus Aegypten stammen?

Im 44. Capitel, das dem Lobe der Väter geweiht ist, lautet der 16. Vers so: „Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.“ Die Worte „ὑπόδειγμα μετανοίας“ können nicht erklärt werden: „eine Aufforderung zur Buße für die Geschlechter der Erde,“ in dem Sinne, die Menschen sollen sich durch den Anblick dieses göttlichen Lebens zu ähnlicher Gesinnung bekehren lassen; denn die Wortbedeutung von ὑπόδειγμα wäre dieser Erklärung zuwider. Der Sinn des Spruches ist vielmehr: Enoch wurde weggenommen als ein Beispiel der Buße für die kommenden Geschlechter; diese sollen Buße thun, wie er that.

Nach der Erzählung der Genesis ist es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte. Es heißt dort: „Enoch wandelte vor Gott, und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg.“ Sein ganzes Leben erscheint hier als himmlisch. Da er immer vor Gott wandelte, konnte er nie Sünder seyn, und also auch nicht von der Sünde umkehren und Buße thun. Bretschneider hilft sich auf eine unbegreiflich leichte Weise aus der Klemme. Er sagt pag. 617. unten: μετάνοια, causa pro effectu, emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis — Sic! Welch' breite Straße für den Erklärer, die alten, von den Scholastikern ausgedachten logischen Formeln. Causa pro effectu! Als müßte nicht jede solche Umstellung, wenn sie anders vorkommt, einen guten Grund in jeder, besonders aber in der griechischen Sprache haben! Verkehrter und lächerlicher hätte sich der Siracide nicht ausdrücken können, wenn er wirklich das sagen wollte, was Bretschneider ihm unterlegt.

Doch genug. Philo wird uns die Stelle besser erklären! In einigen Stellen der Bücher de praemiis ac poenis und de vita Abrahami stellt er, wie wir oben im Capitel von den Tugenden nachgewiesen, die verschiedenen Erzväter als Vorbilder der Tugenden, als τρόποι ψυχῆς dar. Enos ist ihm

Symbol der Hoffnung, Noah der Gerechtigkeit, Abraham des Glaubens, Isaak der Seelenfreude, Jakob des Schauens. **Ueber** Enoch, als den zweiten aus der ersten Trias, äußert er sich **de praemiis ac poenis** so: **cfr. Mang. II. 410,** unten, und **411,** oben. *Μετὰ δὲ τὴν ἐλπίδος νίκην ἀγὼν δεύτερός ἐστιν, ἐν ᾧ μετάνοια ἀγωνίζεται, τῆς μὲν ἀτρέπτου καὶ ἀμετανοήτου, καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης φύσεως ἀμοιρήσασα, ζήλῳ δὲ καὶ ἔρωτι τοῦ βελτίονος ἐξαίφνης κατασχεθεῖσα, καὶ σπεύδουσα καταλιπεῖν μὲν τὴν σύντροφον πλεονεξίαν καὶ ἀδικίαν, μεθορμίσασθαι δὲ πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς. Ἆθλα γὰρ ταῦτα προτίθεται διττὰ ἐπὶ διττοῖς κατορθώμασιν, ἀπολείψει μὲν αἰσχρῶν, αἱρέσει δὲ τῶν καλλίστων. Τὰ δ' ἆθλα ἀποικία καὶ μόνωσις. Φησὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποΐας ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχὴν, „Οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.“ Αἰνίττεται δὲ καὶ ἐναργῶς, διὰ μὲν τῆς μεταθέσεως τὴν ἀποικίαν, διὰ δὲ τοῦ μὴ εὑρίσκεσθαι τὴν μόνωσιν.* Also auch hier ist Henoch *ὑπόδειγμα μετανοίας.* Zugleich weist diese Stelle auf den Ursprung der sonderbaren Idee hin: sie ist aus der griechischen Uebersetzung entstanden, nicht etwa durch Ableitung aus der hebräischen Sprache; denn in dieser bedeutet חֲנוֹךְ einen Eingeweihten.

Noch deutlicher ist der andere Ausspruch Philo's **de vita Abrahami Pf. V. 238.** oben bis unten:

„Den zweiten Rang nach der Hoffnung,“ sagt er hier, „nimmt die Buße über begangene Sünden und die Besserung ein. Deßwegen kommt gleich nach Enos (dem Bilde der Hoffnung) der Bußfertige, der aus dem schlechteren Leben sich zum besseren gewandt hat. Bei den Hebräern heißt derselbe Henoch, die Griechen würden ihn *κεχαρισμένος* (den Begnadigten) nennen. Von ihm heißt es: Enoch gefiel Gott wohl; er ward nicht gefunden, weil ihn Gott an einen an-

dern Ort stellte. (ἐνηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.) Die Versetzung (μετάθεσις) weist auf Sinnesänderung hin. Diese Aenderung ist aber nothwendig ein Uebergang in's Bessere, weil sie durch Gottes Fügung erfolgt. Denn alles, was mit Gott geschieht, ist schön und nützlich, so wie im Gegentheile Alles ohne göttliche Führung verderblich ist. Recht gut heißt es auch von dem Versetzten: „er ward nicht gefunden" (ἐν δὲ εἴρηται τὸ οὐχ εὑρίσκετο ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου.), entweder weil sein früheres tadelnswerthes Leben vergessen und ausgelöscht ward, und nicht mehr gefunden werden konnte, gleich als wäre es vorher nie gewesen, oder weil der Versetzte und Gebesserte so schwer zu finden ist. Denn Schlechte gibt es in zahlloser Menge, aber die Guten sind äußerst selten u. s. w."

Nach diesen Worten kann kein Zweifel mehr obwalten, daß Philo seine Ansicht von Henoch, als Sinnbild der Buße, zunächst auf die Ausdrücke der LXX. stützt. Eben so leicht ist es, zu zeigen, warum man diesen Ausdrücken gerade die angeführte sonderbare Deutung unterlegte.

Der 24. Vers des fünften Kapitels der Genesis nimmt deßhalb eine so wichtige Stelle in den Schriften des alten Bundes ein, weil im Pentateuche nirgends, als eben an diesem Orte, eine bestimmte Hindeutung auf ein höheres, himmlisches Leben vorkommt.

Allein in der Zeit und in dem Lande, von dem wir handeln, hatte sich die Sache völlig geändert. Die alexandrinischen Juden waren überzeugt, daß jede Seele aus dem Himmel stamme, und daß jede, oder wenigstens die weisen, dorthin zurückkehren, also auch, daß sie von Gott weggenommen werden. Nun liegt aber auch nach der griechischen Uebersetzung etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches in der Erzählung von Henoch; denn von keinem andern Patriarchen oder gefeierten Manne des alten Bundes wird dasselbe gesagt.

νοεῖσθαι)." Dennoch finden sich auch deutliche Spuren der Prädestinationslehre. Namentlich cap. XXXVI, 7 — 15.

V.: 7) Warum ist ein Tag vor dem andern ausgezeichnet,
Da doch im ganzen Jahre jeder sein Licht von derselben Sonne empfängt?

(Der Sinn ist: warum ist ein Tag zum Feste geweiht, der andere nicht, da sie von der Sonne gleicher Ehre und gleichen Segens gewürdiget werden.)

8) Durch die Weisheit des Herrn wurden sie unterschieden.
Er hat die Feste, die Tage der Feier, vor den andern ausgezeichnet.

(*Καιροὶ* ist soviel als *ἑορταί*. Der Sinn ist; Gott hat den einen Tag zum Feste geweiht, die andern zum Werktage erniedert.)

9) Einige von diesen Tagen hat er erhöht,
Die andern zu gemeinen Tagen gemacht.

10) Auch die Menschen sind alle von Staub.
Aus der Erde wurde Adam gebildet.

11) Dennoch hat der Herr auch unter ihnen Unterschiede gemacht, nach der Fülle seiner Macht,
Und hat ihre Schicksale verschieden geordnet.

12) Einige hat er gesegnet und erhöht (wie die Fürsten),
Andere hat er sich geheiligt, und zum Dienste in seiner Nähe erkoren,
Andere hat er verflucht und gedemüthigt, und herabgestürzt von ihrer Höhe.

13) Wie der Thon in des Töpfers Hand ist,
Wie er aus demselben macht, was ihm wohlgefällt,
So sind die Menschen in der Hand ihres Schöpfers.
Er verleiht ihnen (ihre Schicksale) nach seinem Ermessen.

14) Entgegen dem Bösen steht das Gute,
Entgegen dem Tode das Leben.
So ist der Fromme dem Sünder entgegengesetzt.

15) In diesem Geiste betrachte alle Werke des Höchsten.
Es sind je zwei, eines dem andern entgegen.

In diesen Worten wird gelehrt, daß alle Gegensätze zwischen arm und reich, zwischen vornehm und niedrig, zwischen gut und böse, also die inneren wie die äußern, von Gott geordnet seyen. Diese Lehre wird geradezu ausgesprochen. Nicht ausgesprochen, aber nothwendig aus dem Gesagten zu schließen ist der Satz, daß Gott auch die Einzelnen zur Bosheit oder Tugend, zum Leben oder zum Tode, bestimmt habe. Denn das Beyspiel vom Töpfer ist durchaus nicht bloß auf äußere Vorzüge oder Nachtheile zu beschränken, sondern es muß auf den Unterschied zwischen gut und böse ausgedehnt werden, wie denn dieß gleich im folgenden Verse geschieht. Man wundere sich auch nicht über diese Consequenz; einer, der sich so hoch stellt, daß er die ganze Welt als das Gebiet des Gegensatzes betrachtet, muß Fatalist werden; denn auf jener Höhe, wo alles Einzelne verschwindet, gibt es Nichts mehr, als Gott und göttliche Wirksamkeit.

Wir wollen nun wegen dieses Ausspruches Sirach durchaus nicht zum Fatalisten machen; wir glauben vielmehr, daß er in den obigen Sätzen von der Freiheit seine eigene Meinung ausgesprochen hat, um so mehr, da die sittliche Tendenz seiner Schrift die Freiheit vorauszusetzen scheint.

Aber gewiß würde er diese schöne Stelle von dem Reiche der Gegensätze uns nicht überliefert haben, wenn er nicht in einer Zeit gelebt hätte, welche die Keime des Fatalismus schon enthielt, oder vielmehr denselben in vollem Umfange kannte. Denn war er nicht seine eigene Meinung, so konnte er nicht von selbst auf jene Aussprüche kommen; jede Ansicht, die nicht aus unserem Innersten stammt, haben wir der

Zeit abgeborgt. Diese war, wie wir auch aus anderen Quellen wissen, der Prädestination hold; denn in der Lehre vom Fatum unterscheiden sich, nach Josephus Berichte, die drei jüdischen Sekten.

Wir hätten also hier bei Sirach ein neues Beispiel eines unabhängigen Eklektizismus; er nahm überall her, was ihm gefiel; warum nicht auch von den weisesten unter den Juden, von den Alexandrinern?

Noch ist seine Lehre von den Geistern wichtig. Nur zweimal spricht er von den Engeln. Cap. 45. 2.

Er hat ihm (dem Moses) einen Glanz verliehen,
wie die Glorie der Heiligen,
Er hat ihn verherrlicht durch den Schrecken seiner
Feinde.

Der Sinn dieser Worte könnte seyn: Er hat ihn den Himmlischen gleich gestellt an Würde und Herrlichkeit; doch, nach meinem Gefühl, spielt Sirach auf die Erzählung Exod. XXXIV, 29. 30. an. Die ἅγιοι sind auf jeden Fall die Engel, welche der Glaube der Zeit mit einem Lichtglanze umgab; denn ohne diese Erklärung hätte die Stelle keinen Sinn.

Außerdem erwähnt er Cap. 48, 21. den Pestengel, der das Heer von Sennacherib schlug.

Der Satan wird nur einmal genannt, nämlich cap. XXI, 27.
„Wenn der Gottlose den Satan verflucht, verflucht
er seine eigene Seele.

Bretschneider nimmt hier wieder einen Uebersetzungsfehler an; im Originale sey הַשָּׂטָן in der Bedeutung „Verläumder," gestanden, und der Enkel habe ungehörigerweise den Teufel daraus gemacht. Nichts ist willkührlicher als dieses Verfahren. Ein deutscher Gelehrter bezüchtigt nach 2000 Jahren, aus seinem Studierzimmer heraus, einen gebornen Juden, der hebräisch als seine Muttersprache redete, unaufhörlich der

Uebersetzungsfehler, als ob er das ächte Manuscript in seinem Pulte hätte!

Die Stelle will dieß besagen: Der Schlechte thut Unrecht, dem Satan zu fluchen wegen seiner Sünden; er hat sie selbst begangen, und muß die Schuld in sich suchen. Aber auch so bleibt noch eine Zweideutigkeit zurück. Entweder meint der Siracide, der Teufel existirt zwar, aber er ist nicht Ursache der menschlichen Vergehen, oder, es gibt keinen äußeren Satan, er ist in des Menschen Herz selbst. Wenn du ihm fluchen willst, so fluche lieber dir selbst, denn du bist dir dein eigener Teufel.

Ich halte letztere Ansicht für die wahre, aus mehreren Gründen. Denn erstens hätte der Vers nach der ersten Erklärung keine Kraft. Wenn man an den Teufel glaubt, muß man ihm auch etwas zu thun geben, denn ein Satan, der Nichts wirkt, ist Nichts. Ich erinnere an eine Erfahrung unserer neueren deutschen Theologie. Es ist noch nicht so lange her, daß man, aus Furcht vor nachtheiligen Folgen auf die Gemüther, die Macht des Teufels beschränkte, und den Menschen gebot, sich selbst anzuklagen. Dieser Schritt zog aber den andern nach, daß bald Niemand mehr an seine Existenz glauben wollte. Für's zweite bedenke man, daß Sirach in einem Lande und zu einer Zeit lebte, wo die Lehre vom Satan bekannt, und von vielen angenommen war. Hätte er nun geglaubt, daß es einen persönlichen Teufel gebe, wenn auch mit beschränkter Wirksamkeit auf Welt und Menschen, so hatte er in seinem Buche Gelegenheit genug, mehr von dieser, für die Moral so wichtigen Materie zu sagen.

Betrachtete er dagegen den Satan als Versinnlichung einer Idee, der nur der Volksglaube persönlichen Bestand verleiht, so ist es ganz in der Ordnung, daß er ihn nur einmal, und zwar gerade in dieser Verbindung, nämlich polemisch, aufführt.

Diese Ansicht wird dadurch verstärkt, daß er nie von Dämonen spricht, während sich Stellen in seinem Buche finden, welche absichtlich den Volksglauben zu vergeistigen scheinen. Man vergleiche cap. XXXIX. 28 — 31.

V.: 28) Geister gibt es, welche zur Rache geschaffen wurden,
In ihrem Zorne vollstrecken sie die Strafen.
Wenn die rechte Zeit gekommen ist, lassen sie ihre Wuth aus,
Und dem Grimme ihres Schöpfers dienen sie.
29) Feuer und Hagel, Hunger und Tod, all' dieß ist zur Rache geschaffen;
30) Der wilden Thiere Gebiß, Skorpionen und Schlangen,
Und das Schwerdt der Feinde, das verderbliche.
31) Seiner Gebote freuen sie sich,
Sie sind bereit überall auf Erden zu seinem Dienste,
Und wo er gebietet, übertreten sie seine Befehle nie.

Ἔστι πνεύματα, ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται. Bretschneider will πνεύματα durch „Wind" erklären. Allein viele Schwierigkeiten von Seiten des Sinnes und der Sprache erheben sich gegen diese Deutung. Erstens fordert der Zusammenhang für πνεῦμα einen allgemeinen, die niederen Arten, πῦρ, χάλαζα, λιμός, θάνατος u. s. w. unter sich befassenden Gattungsbegriff. Sonst wäre auf πνεῦμα, das in der Bedeutung „Wind" den anderen genannten Elementen gleich stünde, viel zu viel Raum verwendet. Hat dagegen das Wort eine allgemeine Bedeutung, so steht es gut mit seiner weiteren Ausführung voran; das Besondere kommt, durch das Vorhergehende bestimmt, hintendrein, und die ganze Periode endet im 31. Verse schön und in sich abgerundet, wieder mit einem allgemeinen Satze.

Wichtiger sind die sprachlichen Gründe: πνεῦμα müßte nach ersterer Erklärung, wenn sie anders einige Kraft haben soll, Sturmwinde, Orkane bedeuten; aber in diesem Sinne

kommt das Wort nicht vor; viel eher würde dafür der Ausdruck χάλαζα passen, der im 29. Verse steht. Endlich beweist die Construction, daß wenigstens der Uebersetzer unter πνεῦμα Geister verstanden hat. Er setzt das Zeitwort in der Mehrzahl ἐστερέωσαν, ἐκχέουσιν, so wie das Fürwort im männlichen Geschlecht, statt im sächlichen, τοῦ ποιήσαντος αὐτούς, da er nach der Regel αὐτά sagen sollte. Hat er nun πνεῦμα für Wind genommen, so muß man ihm eine große Nachläßigkeit vorwerfen; so bald es aber Geister bedeutet, so ist eine constructio ad sensum sehr natürlich, und sogar schön; denn das sächliche Geschlecht war in diesem Falle nur Mißbrauch der Sprache, während das männliche durch die Natur der Sache gerechtfertigt wird, so wie man auch im Deutschen auf einen Satz, der „Weib“ zum Subjecte hat, recht gut mit dem Fürwort „Sie“ fortfährt.

Aus diesen Gründen ist πνεῦμα durch Geister zu übersetzen, und anzunehmen, daß der Verfasser die gewaltigen Naturkräfte als Racheboten darstellen wollte; ein Bild, worin der Psalmist vorangieng. Man vergleiche Ps. CIV. 4. nach dem Texte, und Ps. LXXVIII. 49. nach den LXX.

Ist diese Erklärung richtig, so haben wir hier zugleich ein merkwürdiges Beispiel von Vergeistigung des Volksglaubens, und einen Beweis, daß Sirach keine Dämonen annahm. Denn der große Haufen der Juden leitete die nachtheiligen Einflüsse der Natur von bösen Geistern ab; Wenn daher Sirach sich auf jene Weise äußert, so muß er jenen Glauben nicht getheilt haben.

Ebenso wie er, in diesen Punkte, dachten die jüdischen Theosophen in Aegypten. Warum sollte er seine Ansicht nicht von ihnen entlehnt haben!

Selbst in der Sprache unseres Buches finden sich Anklänge aus den mystischen Redensarten der Alexandriner. Namentlich gehört hieher cap. XXXIX. 6.: αὐτὸς (ὁ κύριος)

ist eben so gewiß, daß mit dem Begriff *σοφία* die alttestamen-
liche Lehre vom רוּחַ יְהוָה verschmolzen war.

Alles dieß zusammen begründet den Schluß, daß di
σοφία θεοῦ schon damals für eine Emanation des Urwesen
gehalten wurde, welche der Glaube der Zeit von dem Höch
sten abtrennte, damit er nicht selbst in die Welt eingreifen
und die unreine Materie berühren müße. Die Frage, o
dieser Ausfluß schon als ein selbstbewußtes Wesen, als ein
Person galt, kann aus unserem Kapitel weder bejahet, no
verneinet werden, weil der Verfasser desselben, wie wir ob
dargethan, nicht selbst dem mystischen Ideenkreise angehört
und unseren Begriff auf eine fremdartige, seinem ursprün
lichen Gepräge nicht entsprechende Weise verarbeitet hat.

Diese Resultate, aus einem Buche genommen, dem m
seither allgemein einen palästinischen Ursprung zuschrieb, dü
ten Manchem unerwartet erscheinen, aber sie werden wei
unten durch andere uralte Quellen desselben Bildungsstamm
trefflich bestätigt werden.

c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer.

Der Vollständigkeit wegen nehmen wir auch auf
zweite und dritte Buch der Makkabäer Rücksicht. Erste
besteht bekanntlich aus zwei Briefen und einem Auszuge
Geschichte des Juden Jason aus Cyrene, wie der Epitom
cap. II. 22. 24. selbst sagt. Dieser Epitomator war
Allem ein afrikanischer Jude, so wie Jason selbst, und so
man aus seinem Vaterlande und aus diesen Fragmenten schli
kann, alexandrinischer Gelehrsamkeit zugethan. Man
daher dieses Buch als Quelle hellenistischer Bildung betr
ten. Dasselbe gilt vom dritten Buche der Makkabäer,
sich durch seinen Inhalt als ein ägyptisches Machwerk
räth. Das Zeitalter beider Schriften kann nicht genau

stimmt werden. Das zweite Buch kennt schon Clemens, der Alexandriner; das dritte wird in den apostolischen Constitutionen genannt. Beide enthalten Nichts, was auf nachchristlichen Ursprung hinweist.

Diese Bücher sind in mehrfacher Beziehung wichtig. Für's erste finde ich in ihnen Spuren einer ziemlich ausgebildeten Lehre von den göttlichen Kräften, die an Philo erinnert, und auf den Grundsatz hindeutet, daß Gott nicht selbst in die Welt eingreife, sondern durch andere wirke.

Nehmen wir z. B. das dritte Kapitel des zweiten Buchs der Makkabäer. Es wird hier erzählt, Heliodor sey mit Gewalt in den Tempel zu Jerusalem eingedrungen, um den Tempelschatz zu plündern. Da haben sich ihm göttliche Gestalten entgegengestellt, und den Entweiher der heiligen Stätte übel zugerichtet. Der Verfasser beschreibt dieses Ereigniß im 24. Verse mit den Worten: „ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν, ὥστε πάντας τοὺς κατατολμήσαντας συνελθεῖν, καταπλαγέντας τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν, εἰς ἔκλυσιν καὶ δειλίαν τραπῆναι.“ Man bemerke den sonderbaren Ausdruck ἐποίησε ἐπιφάνειαν μεγάλην. Im Geiste des alten Testamentes würden diese Worte eine sichtbare Erscheinung des obersten Gottes erwarten lassen, hier bezeichnen sie bloß das Auftreten eines seiner Diener. Der Ausdruck δύναμις kann auf doppelte Weise erklärt werden, entweder als Abstraktum für die Allmacht Gottes, vermöge der er seine Boten aussendet, oder als Konkretum, in der Bedeutung, in der das Wort bei Philo und im neuen Testamente vorkommt: für Engel. Ich möchte die erstere Erklärung als einfacher vorziehen. Noch wichtiger ist der 29. und 30. Vers. Καὶ ὁ μὲν διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν ἄφωνος καὶ πάσης ἐστερημένος ἐλπίδος καὶ σωτηρίας ἔῤῥιπτο· οἱ δὲ τὸν κύριον εὐλόγουν, τὸν παραδοξάζοντα τὸν ἑαυτοῦ τόπον. Καὶ τὸ μικρῷ πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν, τοῦ παντοκράτορος

ἐπιφανέντος κυρίου, χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο. Die Worte παντοκράτορος ἐπιφανέντος κυρίου sind gleichbedeutend mit dem obigen Ausdrucke θεία ἐπιφάνεια. Ihr Sinn ist klar. Παντοκράτορος darf nicht zum Prädikat gemacht, noch darf übersetzt werden: „weil sich Gott als der Allmächtige, oder, in seiner Allmacht zeigte,“ denn diese Erklärung erlaubt die Sprache nicht, sondern der Sinn der Worte ist: „Weil der allmächtige Gott ihnen erschienen war.“ Deutlich liegt also in diesen Versen der Satz, daß Gott nicht selbst, sondern durch Vermittlung niederer Geister auf die Welt wirke.

Im 14. Capitel desselben Buches im 15. Verse wird diese Ansicht auch auf die alte Geschichte Israels übergetragen. Es heißt dort: „Als die Juden hörten, daß Nikanor heranziehe, so bestreuten sie sich mit Asche, und wandten sich mit Gebeten an den Gott ihres Volkes, der immer mit Erscheinungen seinem Erbtheile zu Hülfe gekommen sey. Ἀκούσαντες τὴν τοῦ Νικάνορος ἔφοδον, καὶ τὴν ἐπίθεσιν τῶν ἐθνῶν, καταπασάμενοι γῆν ἐλιτάνευον τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν ἑαυτοῦ λαὸν, ἀεὶ δὲ μετ' ἐπιφανείας ἀντιλαμβανόμενον τῆς ἑαυτοῦ μερίδος.

Dem Worte ἐπιφάνεια muß hier dieselbe Bedeutung gegeben werden, wie oben. Folglich ist hier der Satz ausgesprochen, daß Jehova auch in alten Zeiten auf ähnliche Weise, d. h. nur vermittelt durch niedere Geister, erschienen sey!

Noch häufiger sind Stellen dieser Art im dritten Buche der Makkabäer.

Cap. II. V. 9. betet der Hohepriester also zu Gott: Σὺ βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν, ἐξελέξω τὴν πόλιν ταύτην, καὶ ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς ὄνομά σοι τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεεῖ, καὶ παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν ποιησάμενος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου.

Man bemerke vorerst das Prädikat ἀπροσδεής: „Gott

bedarf nichts Irdisches," und doch hat er aus Liebe für Israel den Tempel zu seiner Wohnung auserkoren. Eine Wendung, die oft bei Philo vorkommt. Bei dieser Ansicht war der Uebergang zu dem Glauben, daß Gott außer aller Berührung mit der Endlichkeit stehe, leicht. — Die Worte „παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ" sind nicht ganz deutlich. Ἐπιφάνεια kann nämlich im Allgemeinen auf die δόξα θεοῦ bezogen werden, die nach der Meinung der Juden im Tempel ihren Sitz hatte, oder auch auf besondere Engelerscheinungen, wie sie im zweiten Buche der Makkabäer vorkommen. Auf jeden Fall findet sich hier abermals die Ansicht, daß Gott nicht selbst, sondern vermittelst niederer Geister auf die Welt wirke. Noch merkwürdiger ist Vers 14 — 16. desselben Capitels. Der Hohepriester fährt in seinem Gebete so fort: „In unserem Unglücke wagt es dieser freche Tempelschänder, diesen heiligen Ort, den einzigen, der für die Herrlichkeit deines Namens auf Erden erkoren ward, zu entweihen. (Τὸν ἐπὶ γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου ἅγιον τόπον.) Denn deine eigentliche Wohnung, der Himmel des Himmels (die oberste Sphäre), ist den Menschen unerreichbar. Aber dieweil du deiner Herrlichkeit eine Wohnung unter dem Volke Israel zu geben für gut fandest (ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ), hast du dir diesen Ort geheiligt." Die Construction des Satzes „ἐπεὶ εὐδόκησας" ist hart, aber der Zusammenhang läßt keinen Zweifel zu, daß der in unserer Uebersetzung ausgedruckte Sinn der richtige ist.

In dieser Stelle ist nun die göttliche δόξα scharf unterschieden von dem Herrn; dieser wohnt in den seligen Höhen des äußersten Himmels, während die δόξα θεοῦ, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urwesen, ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hat. Letztere wird umschrieben durch ὄνομα δόξης, eben so wie im alten Testamente ὄνομα θεοῦ oder κυρίου hie und da für κύριος vorkommt.

Wir haben hier ein auffallendes Beispiel von einem himmlischen, emanirten Wesen, das fortdauernd die Gottheit auf Erden vertreten muß.

Die *θεῖαι ἐπιφάνειαι* bestehen, wie man auch aus dieser Stelle ersieht, nicht bloß in Engelserscheinungen, es werden oft andere wunderbare Wirkungen darunter verstanden. So wird cap. V. 8. erzählt: „Die Juden, in der Rennbahn zu Alexandria zusammengetrieben, um von Elephanten zertreten zu werden, haben den Gott ihrer Väter um Hülfe angerufen: *τὴν κατ' ἀυτῶν μεταστρέψαι βουλὴν ἀνοσίαν καὶ ῥύσασθαι ἀυτοὺς μετὰ μεγαλοπρεποῦς ἐπιφανείας ἐκ τοῦ παρὰ πόδας ἐν ἑτοίμῳ μόρου.* Diese himmlische Hülfe erscheint auch, und besteht nach dem 11. Verse in einem tiefen Schlafe, in den der König verfällt, und darüber den Befehl zur Niedermetzelung vergißt.

Gewöhnlich aber sind es Engel, welche die himmlische Hülfe bringen. Auf eine merkwürdige Weise wird cap. VI, 18. eine solche Erscheinung geschildert. „Die unglücklichen Juden waren in der Rennbahn versammelt, um zertreten zu werden; die Elephanten, 600 an der Zahl, hatten zur Steigerung ihrer natürlichen Wildheit Wein bekommen; und schon war der Befehl zur Loslassung der Unthiere gegeben, da erscheint auf das Gebet eines frommen Juden die göttliche Hülfe. Der 18. Vers lautet so: *τότε ὁ μεγαλόδοξος, παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς, ἐπιφάνας τὸ ἅγιον ἀυτοῦ πρόσωπον, ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις.* Diese Engel mußten den Aegyptern sichtbar seyn, weil sie dieselben schrecken, und die Elephanten zum Angriff auf sie reizen sollten; von den Juden dagegen durften sie nicht geschaut werden, damit sie nicht erschreckt würden. Der Fall ist also ähnlich dem andern, den wir oben aus der philonischen Schrift de execrationibus et poenis beigebracht haben. Nur

ist wegen der Verschiedenheit der Umstände auch die Bestimmung über die Sichtbarkeit der himmlischen Gestalten verschieden. Denn dort ist es eine Erscheinung des Segens, die nur von den Begnadigten geschaut werden darf, hier des Schreckens und der Strafe, die darum den Unschuldigen verborgen bleiben muß.

Außer diesen Ansichten über das Wesen Gottes sind unsere beiden Schriften auch wegen ihrer Lehre vom Zustande der Seelen nach dem Tode wichtig. Das dritte Buch nennt öfter den ᾅδης, so cap. V. 42. und 51., cap. VI. 31. Das zweite Buch lehrt außerdem die Auferstehung der Todten.

Man würde gewaltig irren, wenn man diese Lehre deßhalb, weil sie bei Philo nicht vorkommt, und in seine Denkweise nicht paßt, aus dem Kreise der alexandrinisch-jüdischen Theologie ausschließen wollte. Es gab in Alexandrien, wie überall, wo viele Mitglieder eines Glaubens zusammenleben, verschiedene Ansichten, namentlich eine mystische und eine altgläubige Parthei, wie sich aus Philo's Schriften beweisen läßt. Zu den strittigen Dogmen gehörte ohne Zweifel auch die Auferstehung des Fleisches. Denn diese Lehre ist dem sinnlichen Menschen überall angenehm; und sobald er sie auf geheiligte Bücher stützen kann, wird er sie mit Inbrunst umfassen. Diese Bedingung wár aber in Alexandrien wirklich vorhanden. Wir werden weiter unten aus einem anerkannt alexandrinischen Werke den thatsächlichen Beweis führen, daß das Buch Daniel dort bei einer Parthei in hohen Ehren stand. Warum sollten sie also nicht die Auferstehung der Todten, die in diesem Buche offen gelehrt wird, aus ihm entlehnt, oder vielmehr gerechtfertigt haben?

Aus diesen Gründen haben wir gar nicht nöthig, für das zweite Buch der Makkabäer einen besonderen cyrenäisch-jüdischen Bildungsstamm anzunehmen. Denn die cyrenäischen Juden standen in der engsten Verbindung mit den ägyptischen;

beide hatten ohne Zweifel dieselben, durch die nämlichen fremden Einflüsse modifizirten Glaubensmeinungen.

Die Stellen, in denen der Auferstehung Erwähnung geschieht, sind folgende: 2. Macc. cap. VII. 9. sagt der zweite der berühmten sieben makkabäischen Brüder zu dem syrischen Könige: „Du, Wütherich, zwingst uns zwar, das gegenwärtige Leben zu verlassen; aber der Herr der Welt wird uns, wenn wir für sein Gesetz sterben, wieder zum ewigen Leben auferwecken.“ Der dritte Bruder sagt im eilften Verse: „Vom Himmel habe ich diese Glieder erhalten, um des Himmels willen achte ich sie gering (d. h., ich lasse mein Leben gern), aber von ihm hoffe ich sie wieder zu empfangen.“

Aus dem 14. Verse geht hervor, daß der Verfasser des Buchs nur eine Auferstehung der Gerechten glaubte; denn er läßt den vierten Bruder so sprechen: „Es ist besser, die Hülfe der Menschen aufzugeben, und dafür die Hoffnung zu erringen, daß Gott uns wieder auferwecken werde. Du aber, o Wütherich! hast keine Auferstehung zu erwarten.“

Noch einmal wird der Auferstehung gedacht cap. XIV. 46. Razis, ein vornehmer Jude, von Nikanor wegen seiner Anhänglichkeit an das Gesetz verfolgt, habe sich auf eine schreckliche Weise selbst getödtet. In den letzten Augenblicken rief er den Herrn des Lebens und des Geistes an, ihm beides wieder zu geben, und verschied auf diese Weise.

Merkwürdiger als diese Lehre selbst ist eine Folgerung aus ihr. Cap. XII. 43 — 45. wird erzählt: „Judas Makkabäus sammelte Geld, und schickte es nach Jerusalem, um ein Sündopfer daraus zu bereiten. Dieß war schön und edel gedacht, da er die Auferstehung im Sinne hatte. Denn hätte er nicht geglaubt, daß die Gefallenen wieder auferstehen werden, so waren diese Gebete für die Todten thöricht und überflüssig. Da er aber auf den herrlichen Lohn hinsah, welcher der entschlafenen Frommen wartet, so war es ein schöner

und frommer Gedanke, zur Entsühnung der Verstorbenen ein Opfer darzubringen. *Ποιησάμενός τε κατ᾽ ἀνδραλογίαν κατασκευάσματα εἰς ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας, ἀπέστειλεν εἰς Ἱεροσόλυμα προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν, πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων, ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος· Εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι· Ἐι δ᾽ ἐμβλέπων τοῖς μετ᾽ εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον· ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια· ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.*

Die Worte sind, wie leicht zu fühlen, polemisch. Der Verfasser will seinen Glauben an die Auferstehung durch die Autorität des gefeierten Judas Makkabäus bekräftigen, und setzt Leser voraus, die nicht alle an diese Lehre glaubten. Dieß paßt trefflich auf Aegypten; denn dort glaubte auf jeden Fall nur ein Theil an die Auferstehung.

Sonst weist unsere Stelle auch auf die Meinung hin, daß nur die Guten in das Leben des Leibes zurückkehren werden, denn die Todten müssen ja erst entsühnt seyn, ehe sie wieder aufleben können.

So merkwürdig nun dieser Opferdienst für Verstorbene, diese älteste Spur der Seelenmessen ist, so darf man sich nicht darüber wundern. Diese Meinung mußte entstehen, so bald man erstlich glaubte, daß nur die Guten wieder in's Leben kehren, und zweitens, daß die Gebete Anderer wirksam seyen, um einen Dritten zu entsühnen. Daß nun ersteres der Fall war, ergibt sich aus unserem Buche. Eben so verbreitet war aber auch die andere Meinung. Wir verweisen auf I. Cor. XV. 29., so wie auf jene Stelle aus dem Buche de execrationibus, wo Philo von den Seelen der Patriarchen redet, welche in reinem himmlischen Gottesdienste den Herrn der Welt unaufhörlich für das Wohl ihres Volkes anflehen.

Eine noch merkwürdigere Spur dieses Glaubens an die Kraft der Fürbitte Anderer findet sich in unserem Buche selbst: Capitel XV. 12 — 16. Judas Makkabäus erzählt den Seinigen vor einer Schlacht mit Nikanor folgenden Traum, um sie zu ermuthigen: „Onias, der gerechte und gute Hohepriester, habe mit zum Himmel emporgestreckten Händen für das jüdische Volk gebetet. Darauf sey ihm ein Mann erschienen, ehrwürdig durch seinen heiligen Schimmer und sein Alter, in wunderherrlichem Gewande. Von ihm sagte Onias: Dieser bruderliebende Mann, der unaufhörlich für sein Volk und die heilige Stadt betet, ist der Prophet Gottes, Jeremias. Jeremias habe dann seine Hände ausgestreckt, und dem Judas ein goldenes Schwerdt mit den Worten übergeben: „Empfange dieses heilige Schwerdt als Geschenk von Gott; mit ihm wirst du deine Feinde schlagen."

Man glaubt, eine Wundererscheinung aus den Geschichten des ersten Kreuzzuges zu hören! Gewiß liegt dieser Erzählung der Glaube zu Grunde, daß die verehrtesten Männer der Nation, die Patriarchen und Propheten, unaufhörlich im Himmel für ihren Stamm flehen, wie denn diese Meinung durch die ganze jüdische Dogmatik hindurchgeht, und noch bis auf den heutigen Tag eine Hauptlehre der Synagogen ist.

Andererseits war von diesem Glauben nur noch ein kleiner Schritt zur Verehrung und Anrufung jener Heiligen. Denn wenn ihr Flehen von dem himmlischen Vater mehr berücksichtigt wurde, als die Bitten der auf Erden wohnenden Sterblichen, was war natürlicher, als daß diese sich zunächst an die himmlischen Vertreter ihrer Nation wandten, und vorerst an sie ihre Gebete richteten. Wir finden diesen Gebrauch schon in alter Zeit unter den Juden. Wann er entstanden ist, läßt sich nicht ausmachen. So viel aber ist gewiß, daß wir in unserer Stelle schon Spuren sowohl der

Opfer für die Seelen der Verstorbenen, als auch der Heiligen-Verehrung haben.

Fassen wir nun das Ganze zusammen. Das zweite und dritte Buch gehört, wie Sprache und Inhalt beweisen, zum alexandrinischen Bildungsstamme. Sie haben aber Ungelehrte zu Verfassern, und verhalten sich zu den Schriften Philo's, oder auch des Pseudosalomo und Aristobul, wie die Werke eines Gelehrten zu denen eines Mannes vom Volke, der aus einem höherem Bildungskreise da und dort Einiges aufgegriffen hat. Daher kommt es, daß in diesen beiden Büchern bald Spuren einer mystischen Lehre durchschimmern, bald wieder der gewöhnliche Volksglaube spricht. Von jener Art sind ihre Aussprüche über Gott, denen man es ansieht, daß sie einem Ideenkreise entnommen sind, der den höchsten Gott von der Welt völlig abtrennt, und Mittelwesen unterschiebt; zur zweiten Klasse gehören ihre Ansichten über die Hölle, den Tod, die Auferstehung, die Nützlichkeit der Sühnopfer für Verstorbene.

Wir gehen nun über zu den eigentlichen Philosophen der alexandrinisch-jüdischen Schule, mit denen der Tag zu dämmern beginnt.

d) Aristeas.

Aristeas ist der angebliche Verfasser einer alten Erzählung über die Vorgänge bei der Uebersetzung der LXX. Dieselbe ist abgedruckt in den gewöhnlichen Ausgaben des Josephus, so wie in Hody de Bibliorum textibus originalibus. Daß sie voll Fabeln und Unwahrheit sey, hat Hody in der eben genannten Schrift zur Genüge und drüber bewiesen. Ebenso gewiß ist, daß dieses Machwerk weit über die Zeiten des Josephus und Philo hinaufreicht; denn ersterer hält sich im zwölften Buche seiner Alterthümer im zweiten Capitel

genau an den Text der unter Aristeas Namen umlaufenden Erzählung. Er hat sie also benutzt; folglich muß sie auch älter seyn, und zwar um ein Gutes; denn wäre sie erst in seinen Tagen in Umlauf gekommen, so würde er vorsichtiger bei der Benützung gewesen seyn. Das hohe Ansehen, in dem sie bei ihm steht, setzt ein bedeutendes Alter voraus.

Auch Philo mag sie gekannt haben; wenigstens stimmt seine Erzählung von den Umständen bei der Uebersetzung der LXX. im Ganzen genau mit Aristeas zusammen.

Ob Aristeas, oder ein Anderer, Verfasser dieser Schrift gewesen, ist für uns völlig gleichgültig; für unseren Zweck genügt die Gewißheit, daß sie von einem alexandrinischen Juden verfaßt würde, wofür Inhalt und Sprache unwidersprechlich zeugen.

Ueber die Form des Buches in der Kürze so viel: Der König von Aegypten, Ptolemäus Philadelphus, läßt auf Betrieb seines Bibliothekars, Demetrius von Phaleră, 72 gelehrte Juden aus Jerusalem kommen, um den jüdischen Codex zu übersetzen. Als sie angelangt waren, bewirthete er je 10 derselben in sieben glänzenden Gastmählern, und legte, um ihre Weisheit zu prüfen, einem jeden derselben eine theologische Frage vor. In der Beantwortung dieser Fragen besteht der dogmatische Gehalt der Schrift.

Dieselbe enthält nun viele Lehren, die wir bei Philo fanden, entweder schon ausgebildet, oder im Keime. Beginnen wir mit der Lehre von Gott. Dieser wird dargestellt als nichtsbedürfend, ἀπροςδεής. So pag. 122. unten, editio Havercamp. Der König fragt: was ist das Ziel des Herrschers? Der Jude antwortet: „Herrschaft über sich selbst. Dann wirst du durch deinen Glanz und deinen Reichthum dich nicht verleiten lassen, etwas Ungebührendes und Uebermüthiges zu begehen, wenn du weise denkst. Denn Alles erscheint dir dann wie Nichts. Gott bedarf Nichts und ist

gerecht. Dieß bedenke auch du, und ahme ihm nach, so weit du als Mensch vermagst; begehre nicht nach Vielem, sondern begnüge dich mit dem, was zur Herrschaft nothwendig ist.“ *Ο θεὸς ἀπροσδεής ἐστι καὶ ἐπιεικής. Καὶ συ, καθόσον ἄνθρωπος, ἐννόει, καὶ μὴ πολλῶν ὀρέγου, τῶν δὲ ἱκανῶν πρὸς τὸ βασιλεύειν.* Man halte das Prädikat *ἀπροσδεής* nicht für eine, sich von selbst verstehende, Eigenschaft Gottes. In jener Zeit, und unter einem Volke, das mit aller Stärke des Herzens an die Erwählung Israels vor allen Nationen der Erde, und an einen Gnadenbund zwischen Jehova und seinem Volke glaubte, und also vermöge dieser Grundansicht Gott gar nicht außer Verhältniß zur Endlichkeit denken konnte, bezeichnet es einen gewaltigen Fortschritt, und ist entweder als der erste Schritt zu dem Glauben, daß Gott von der Welt abgetrennt sey, oder, wie ich glaube, als eine Folgerung aus diesem höheren Grundsatze zu betrachten.

Auch über die Allmacht Gottes drückt sich Aristeas auf eine Weise aus, die auf die Lehre von den Kräften hindeutet. **Pag. 116.** gegen oben, **edit. Haverc. II.** sagt der jüdische Hohepriester Eleazar: „Es ist nur ein Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, dieweil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht. *Μόνος ὁ θεός ἐστι, καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ ἀυτοῦ ἐστι. Φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας, καὶ οὐδὲν ἀυτὸν λανθάνει τῶν ἐπὶ γῆς γενομένων ὑπ' ἀνθρώπων κρυφίως.* Die Worte *φανερὰ γίνεται* sind lückenhaft und verdorben. Ohne Zweifel muß es heißen; „*πάντα ἀυτῷ φανερὰ γίγνεται*.“ Was für unseren Zweck hervorgehoben werden muß, sind die beiden Wendungen *διὰ πάντων ἡ δύναμις* und *παντὸς τόπου πεπληρωμένου τῆς δυναστείας*, nach denen es scheint, als habe der Verfasser Gott selbst von seiner *δυναστεία* unter-

schieben; denn wie viel leichter mochte er sagen: er selbst erfüllt und durchdringt Alles.

Von den sonstigen Eigenschaften Gottes hebt Aristeas, dem Geiste der alexandrinischen Schule gemäß, am häufigsten die Liebe und Gnade Gottes hervor, wovon man sich auf jedem Blatte überzeugen kann.

Größer ist die Uebereinstimmung zwischen Philo und Aristeas in andern Punkten. Das Gesetz ist von Gott selbst erschaffen, durchaus heilig, und darf von Heiden nicht berührt, noch durfte es vor der Uebersetzung der LXX. übertragen werden. Mehrere, die dieß versuchten, wurden durch göttliche Strafen von ihrem Vorhaben abgebracht. Denn die Lehre des Gesetzes ist als hochheiliges Mysterium zu betrachten, und darf deßhalb Ungeweihten nicht mitgetheilt werden. So pag. 131. Mitte. Der König ist entzückt, als man ihm die vollendete Uebersetzung vorliest, und wundert sich zugleich, daß man so erhabene Bücher nicht früher unter den Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortet ihm: „Weil die Gesetzgebung heilig ist, und von Gott selbst ausging, durfte sie nicht verbreitet werden. Einige, die es versuchten, wurden durch göttliche Strafen an ihrem Vorhaben gehindert; so habe ich von Theopompus gehört, daß er 30 Tage lang wahnsinnig wurde, weil er einiges aus einer früheren schlechten Uebersetzung in seine Geschichte aufnehmen wollte. In den hellen Augenblicken seiner Krankheit rief er die Gottheit an, ihm die Ursache seines Unglückes kund werden zu lassen, Da ward ihm im Traume geoffenbaret, es sey ihm solches widerfahren, weil er das Göttliche durch unnütze Geschäftigkeit unreinen Menschen auszuschwatzen gewagt habe.. Erst als er sein Vorhaben aufgab, ließ die Krankheit nach. Auch von Theodektes, dem Tragödiendichter, ward mir erzählt, daß er wegen seiner Absicht, einen Stoff aus dem Gesetze zu einem Drama zu verarbeiten, das Gesicht verlor, bis er den Grund

seiner Bestrafung merkte, und Gott durch viele Gebete versöhnte."

Man erinnert sich von selbst an die ähnlichen Fabeln, die Philo erzählt. Der Satz „ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος ἐις κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν" vergleicht die jüdische Offenbarung mit den griechischen Mysterien, und weist also auf einen geheimen Sinn der heiligen Bücher hin.

Diese Ansicht, oder die allegorische Erklärung der Schrift, findet sich bei Aristeas schon ziemlich ausgebildet. Seite 116, Mitte, läßt er auf die Frage der ägyptischen Gesandten, warum Moses so sonderbare Gebote über den Genuß gewisser Speisen, oder die Enthaltung davon, gegeben habe, den Hohenpriester mehrere Vertheidigungsgründe anführen. Der erste ist politischer Art: Moses habe durch solche Gebote sein Volk von allen anderen, dem Götzendienste ergebenen, Nationen aussondern und abschneiden wollen. Der zweite ist medizinisch: Die Thiere, welche den Juden erlaubt seyen, gehören zu den zahmen und sanften, darum sey auch ihr Genuß zuträglicher. Sofort geht er zu einem dritten, der Allegorie entnommenen Grunde über: „Moses habe seinem Volke den Genuß wilder und heftiger Thierarten verboten, und nur den sanfter erlaubt, weil er die, welche tiefer sehen, dadurch sinnbildlich zur Gerechtigkeit und Enthaltung von aller Gewaltthat ermahnen wollte. Denn wenn er uns verbietet, alle Thiere der genannten Art wegen ihrer Eigenthümlichkeit auch nur zu berühren, so müssen wir uns noch vielmehr hüten, ihre Weise in unseren Sitten nachzuahmen. Auch die Gründe, warum er gewisse Thiere erlaubt, enthalten symbolische Belehrung; denn wenn er sagt, daß sie geschiedene und doppelte Klauen haben sollen, so ist dieß eine sinnbildliche Ermahnung, daß man bei jeder Handlung wohl unterscheiden müsse, ob sie zum Guten oder Bösen führe, und daß man immer die Gerechtigkeit vor Augen habe. Für's

zweite erinnert uns die Scheidung der Klauen, daß wir uns mehr als alle andere Menschen vor unerlaubter Vereinigung hüten. Denn die meisten Nationen beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubtesten Art. Ganze Städte und Länder rühmen sich offen der Wollust mit Männern, des Umgangs mit Wöchnerinnen, ja selbst mit ihren Töchtern verunreinigen sie sich. Von allem diesen Thun halten wir uns fern.“

„Endlich lehren uns dieselben Thiere, deren gespaltener Huf Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht vorhält, auch Gottes zu gedenken. Denn wo gespaltener Huf ist, da ist auch Wiederkäuen; Wiederkäuen aber bedeutet für die, welche tiefer sehen, Erinnerung an ihr Leben und ihre Verhältnisse. Diese Erinnerung muß auf Gott gerichtet seyn. Deßhalb sagt auch die Schrift: „du sollst des Herrn gedenken, der Großes und Wunderbares an dir gethan hat.“ Sobald wir mit Nachdenken um uns blicken, finden wir solche Wunder überall. Zuerst der Bau des Körpers, die Vertheilung der Nahrung, die eigenthümliche Bestimmung eines jeden Gliedes, noch mehr aber die Einrichtung der Sinne, die Kraft des Geistes, seine unsichtbare Bewegung, seine Schnelligkeit, die Erfindung der Künste und anderes Unzähliges. All' dieß fordert uns laut zur Erinnerung an Gott auf, weil es durch seine Allmacht nicht nur erschaffen ist, sondern auch erhalten wird. Auch außerdem hat der Gesetzgeber jeden Ort und jede Zeit durch Erinnerung an Gott geheiligt. Bei dem Essen und dem Trinken soll man zuerst Gott die Ehre bringen, und dann erst zusammenrücken. Auch an unserer Kleidung sind Zeichen, die uns an Gott zu denken mahnen, und selbst an die Thore der Häuser und der Städte gebot Moses, die Sprüche seines Gesetzes, zur beständigen Erinnerung an ihn, anzuheften. Namentlich aber hat er befohlen, daß wir an die Hände das Denkzeichen heften sollen, offenbar,

um uns vorzuhalten, daß wir in allem unserem Thun uns der Gerechtigkeit befleißigen, und Gottesfurcht üben sollen ꝛc.“

In diesen Worten, die wir, der sichtbaren Verderbniß des Textes wegen, meist nach dem Sinne übertragen haben, sind drei Allegorien zu unterscheiden. Die Spaltung der Klauen bedeutet sittliche Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, so wie Absonderung von aller Unreinheit und von dem Thun der Heiden. Das Wiederkäuen bedeutet Erinnerung. Endlich die Denkzettel an den Händen zeigen, daß man in seinem Thun der Gottheit gedenken solle; denn Hand ist ein Symbol der That. Die beiden letzteren Allegorien kommen auch bei Philo häufig vor.

Auf der folgenden Seite, die wir nicht weiter anführen wollen, wird noch die mystische Bedeutung des Verbotes, Mäuse und Wiesel zu essen, weitläufig auseinandergesetzt.

Noch mehr nähert sich Aristeas dem philonischen Typus in der Lehre vom Menschen.

Der Mensch ist von Natur zur Wollust geneigt, und die Lust ist die Wurzel des Bösen. cfr. Haver. II. pag, 128, unten. Der König fragt einen der 72, warum die große Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Greis antwortet: „weil alle von Natur zur Unmäßigkeit im Vergnügen, und zur Wollust geneigt sind, woher alle Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt. Die Tugend aber verhindert ihrem Wesen nach alle Ausschweifung in Wollust, und gebietet Mäßigung und Gerechtigkeit. Doch alles dieß hängt von Gott ab. (ὅτι φυσικῶς ἅπαντες, ἔιπεν, ἀκρατεῖς, καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γεγόνασιν· ὧν χάριν ἀδικία πέφυκε καὶ τὸ τῆς πλεονεξίας χῦμα. τὸ δὲ τῆς ἀρετῆς κατάστημα κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν, ἐγκράτειαν δὲ κελεύει καὶ δικαιοσύνην προτιμᾷν, ὁ δὲ θεὸς πάντων ἡγεῖται τούτων.) Daß dieser Satz nicht alltäglich, noch aus der Erfahrung geschöpft ist, sondern eine höhere

dogmatische Bedeutung hat, wird durch das Folgende klar. Beinahe sämmtliche Antworten der 72 Juden zeichnen sich nämlich dadurch aus, daß sie alles Gute, das der Mensch thut, durchaus auf Gott zurückführen. Weßhalb auch Seite 121, untere Mitte, der König, voll Verwunderung über ihren hohen Geist, zu den anwesenden (mit zur Tafel geladenen ägyptischen) Philosophen sagt: „ich glaube, diese Männer zeichnen sich durch Tugend und Weisheit vor allen Sterblichen aus; denn auf so viele augenblicklich vorgelegte Fragen haben sie in aller Schnelle richtig geantwortet, und **Alles auf Gott zurückgeführt**. *Πρὸς τοὺς φιλοσόφους εἶπεν ὁ βασιλεὺς, οἴομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον· οἵτινες ἐκ τοῦ καιροῦ τοιαύτας ἐρωτήσεις λαμβάνοντες, ὡς δέον ἐστὶν ἀπεκρίναντο, πάντες ἀπὸ θεοῦ τοῦ λόγου τὴν καταρχὴν ποιούμενοι.*) Also auch der König setzt die Eigenthümlichkeit ihrer Antworten hauptsächlich darein, daß sie Alles auf Gott zurückleiten. Wirklich geschieht dieß mit jeder guten Gabe, mit jeder Tugend. Geben wir einige Beispiele. Seite 125, zu oberst, fragt der König: „Kann man Weisheit erlernen?“ Der Gefragte antwortet: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, durch von Gott verliehene Kraft das Schöne zu lieben, das Böse zu fliehen: (*εἶπεν ὁ βασιλεὺς, τῷ πρώτῳ· τὸ φρονεῖν εἰ διδακτόν ἐστιν, ὁ δὲ εἶπεν, ψυχῆς ἐστι κατασκευὴ, διὰ θείας δυνάμεως ἐπιδέχεσθαι πᾶν τὸ καλὸν, ἀποστρέφεσθαι δὲ τἀναντία.*) Weiter fragt er: „Was trägt am meisten zur Gesundheit bei?“ Die Antwort ist: „Mäßigkeit“, aber diese kann man nicht erlangen, wenn Gott nicht die Seele darauf hinleitet. (*σωφροσύνη, ταύτης δ' οὐκ ἔστι τυχεῖν ἐὰν μὴ θεὸς κατασκευάσῃ τὴν διάνοιαν εἰς τοῦτο.*) Einen Andern fragt er, wie man den Eltern die gebührende Ehre erweise; die Antwort ist: „Wenn man sie nie betrübt; aber dieß ist nur dann möglich, wenn Gott die Seele auf die Bahn des Guten führt. (*μηδὲν*

αὐτοὺς λυπῆσαι· τοῦτο δὲ οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ θεὸς τῆς διανοίας ἡγεμὼν γένοιτο πρὸς τὰ κάλλιστα.) Weiter fragt der König, wie man zum Lernen geneigt werde? Der Jude erwiedert: „Wenn man sich überzeugt, daß es nützlich sey, Alles zu wissen, damit man bei vorkommenden Fällen aus dem Schatze des Erlernten herausnehmen, und über die Umstände Herr werden könne; doch all' dieß unter der Leitung des Höchsten; denn die Vollendung alles Thuns kommt von ihm; πῶς ἂν φιλήκοος εἴη; ἐκεῖνος δ' εἶπεν, διαλαμβάνων, ὅτι πάντα συμφέρει γινώσκειν, ὅπως ἂν πρὸς τὰ συμβαίνοντα ἐκλεγόμενός τι τῶν ἠκροαμένων, ἀνθυποτιθεὶς πρὸς τὰ τῶν καιρῶν ἀντιπράσσηται, σὺν χειραγωγίᾳ θεοῦ· τοῦτο δ' ἔστιν, αἱ τῶν πράξεων τελειώσεις ὑπ' αὐτοῦ. Ganz so lautet ein Satz Seite 103, Mitte: ὁ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐπιμέλειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν, κατευθύνει τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιβολὰς ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός. Ebenso Seite 124, untere Mitte: Es ist ein Geschenk Gottes, Gutes zu thun, und nichts Böses; θεοῦ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην εἶναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων.

Nach diesem Schwarme von Beweisstellen dürfen wir nicht zweifeln, daß Aristeas, ganz wie Philo, das Böse von der menschlichen Natur, nämlich aus der Lust, das Gute aber von Gott ableitet, und daß er die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen für einen Hauptartikel des jüdischen Glaubens hält.

Auch in der Sittenlehre stimmen beide auffallend überein. Erste und erhabenste Regel des Lebens ist: Gott nachzufolgen: τῷ θεῷ κατακολουθεῖν. Dieser Satz wird so oft wiederholt (Seite 122 in zehn Antworten hintereinander, ebenso Seite 126, untere Mitte), daß er ebenfalls zu den ausgesprochenen Glaubensartikeln unseres Philosophen gerechnet werden muß.

Auch über die Rangordnung der Tugenden sind Philo und Aristeas einverstanden. Besonders merkwürdig ist die

Stelle pag. 124, Mitte, wo er die Liebe für den Kern der Frömmigkeit und für die Krone aller Tugenden erklärt. Der König fragt: „Was ist das Schönste auf Erden?“ (was ist der Schönheit gleich an Werth?) Der Gefragte antwortet: „Frömmigkeit; denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Der Kern der Frömmigkeit aber ist die Liebe. Diese hinwiederum ist ein Geschenk Gottes. Da du sie besitzest, so vereinst du alle Tugenden in dir“: τί καλλονῆς ἄξιόν ἐστιν· ὁ δὲ εἶπεν, εὐσέβεια· καὶ γὰρ αὕτη καλλονή τις ἐστὶ πρωτεύουσα. Τὸ δὲ δυνατὸν αὐτῆς ἐστιν ἀγάπη· αὕτη γὰρ θεοδόσιός ἐστιν· ἣν καὶ σὺ κέκτησαι, πάντα περιέπων ἐν αὐτῇ τἀγαθά. Zunächst nach der Liebe wird die Demuth gepriesen. cfr. Seite 127, oben. Der König fragt: „Wie findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme?“ Die Antwort ist: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst, und eher dich niedriger stellst, denn höher als die, bei denen du als Gast weilst. Denn Gott der Herr, nimmt diejenigen gerne an, die sich demüthigen, und auch die Menschen sind denen hold, die sich niedrig stellen: κοινῶς γὰρ ὁ θεὸς τὸ ταπεινούμενον προςδέχεται κατὰ φύσιν, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τοὺς ὑποτασσομένους φιλανθρωπεῖ. Ebenso ibidem, Mitte: „Wie mag sich ein Fürst vor Hochmuth hüten?“ Antwort: „Wenn er Gleichheit bewahrt, und in allem Thun sich erinnert, daß er als Mensch über Menschen herrscht, zugleich aber auch, daß Gott die Uebermüthigen herabstürzt von ihrer Höhe, die Demüthigen dagegen und die Milden erhöht: πῶς ἂν μὴ τραπείη τὶς εἰς ὑπερηφανίαν; ἀπεκρίθη δὲ, εἰ τὴν ἰσότητα τηροῖ· καὶ παρ᾽ ἕκαστον ἑαυτὸν ὑπομιμνήσκοι καθὼς ἄνθρωπος ὢν, ἀνθρώπων ἡγεῖται· καὶ ὅτι ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ. Entsprechend diesen Ansichten, läßt Aristeas auch keine Geschenke noch Opfer vor Gott gelten, sondern Reinheit des Herzens und innere Güte.

So Seite 124, gegen unten. Der König fragt: „Was ist der höchste Ruhm des Menschen?" Antwort: „Gott zu ehren, d. h. nicht mit Geschenken, noch mit Opfern, sondern in Reinheit des Herzens und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens: *τί μέγιστόν ἐστι δόξης; ὁ δὲ εἶπεν, τὸ τιμᾷν τὸν θεόν· τοῦτο δέ ἐστιν, οὐ δώροις, οὐδὲ θυσίαις, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητι, καὶ διαλήψεως ὁσίας, καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν.* (Die Worte *ὁσίας διαλήψεως* und *καθὼς πάντα κατασκευάζεται* etc. ziehen wir zusammen: fromme Annahme der Fügungen, die Gott schickt, Resignation in seinen Willen.)

Stark tritt in dieser schönen Stelle die therapeutische Lehre hervor: daß man Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in der Wahrheit verehren müsse.

Man wird nach diesen Auszügen die Schrift des Aristeas gerne als ein nicht unwichtiges Ueberbleibsel der alexandrinisch-jüdischen Theosophie betrachten.

Eine noch reichere Ausbeute dürfen wir von den Fragmenten Aristobuls erwarten, zu welchen wir jetzt übergehen.

e) Aristobulos.

Aristobul, ein jüdischer Philosoph, der, nach seiner eigenen Angabe, zur Zeit des Ptolomäus Philometor (circa 150 ante Christum) in Alexandrien lebte, hat einen mystischen Commentar zu dem Pentateuch geschrieben. Dieses Werk ist leider verloren gegangen, doch sind wichtige Fragmente desselben aufbehalten worden von Clemens alexandrinus I. Stromatum cap. XII. pag. 360., edit. Potteri; ibidem cap. XXV. pag. 410. Strom. V. cap. XX. pag. 705. Strom. VI. cap. XXXVII. pag. 755. Ferner von Eusebius in den praeparationes evangelicae, Lib. VII. cap. 13, 14.; Lib. VIII,

cap. 6, 8. pag. 370, editio colon; ibidem cap. 10. pag. 376, 377, 378. Ferner Lib. IX. cap. 6. Lib. XIII. cap. 12. pag. 663 — 668: ibidem pag 677. et 678.

Humfred Hody, in seiner obengenannten Schrift de Bibliorum textibus originalibus, hat die Aechtheit dieser Fragmente in Zweifel gesetzt, und sie für ein Machwerk späterer Zeiten erklärt. Der geheime Grund dieses Verdammungsurtheils liegt darin, daß sie die Uebersetzung der LXX. in eine frühere Zeit hinaufrücken, als es diesem englischen Gelehrten gefallen hat. Er bringt deßhalb allerlei Einwürfe gegen Aristobul vor. Allein Valkenaer hat dieselben in seiner Schrift, de Aristobulo Judaeo Diatribe, unseres Bedünkens, so siegreich widerlegt, daß billiger Weise kein Zweifel mehr über die Aechtheit dieser Fragmente obwalten darf. Wer sich genauer hierüber unterrichten will, den verweisen wir auf die angezeigte Schrift. Hier müssen wir uns auf folgende Hauptgründe für die Aechtheit beschränken: 1) Aristobul wird constant citirt von einer Reihe der ältesten griechischen Väter, von Clemens, von Anatolius (nämlich in einem Fragmente bei Eusebius histor. ecclesiast. VII. Cap. 32. pag. 554. edit. Zimmermann.), von Origenes contra Celsum IV. pag. 798., endlich von Eusebius selbst an den angeführten Orten. Dieß ist eine sehr achtungswerthe Reihe von Gewährsmännern. Daß Philo nicht unter ihnen ist, beweist nichts; denn derselbe nennt nie einen alexandrinisch-jüdischen Vorgänger (deren er doch gewiß viele hatte) mit Namen, sondern spricht da und dort bloß von *συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν* etc. (So de vita contemplativa Mang. II. 475. unten und folgende Seite, wo er von den Therapeuten sagt: *ἔστι δὲ ἀυτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον* etc.) 2) enthalten unsere Fragmente von Seiten ihrer Philosophie keine Spur, welche zu

Zweifeln gegen ihre Aechtheit berechtigen würde. Im Gegentheile, alle Aussprüche passen trefflich auf eine frühere Zeit, wo die alexandrinisch-jüdische Theosophie noch lange nicht so ausgebildet war, als in Philos Tagen. Wäre dagegen das Buch, aus dem uns Clemens und Eusebius Auszüge aufbewahrt haben, wirklich ein späteres Machwerk, und erst nach Philo dem alten Namen Aristobul unterschoben worden, so würden wir ganz andere Lehren darin finden, und es könnte kaum an Spuren des späteren Gnosticismus fehlen, der jenen Zeiten so theuer war.

Hiegegen kann Hody nur einen einzigen, bei dem ersten Anblick wichtig scheinenden, Einwurf geltend machen. Aristobul äußert nämlich in einer von den Stellen bei Eusebius gegen den König Ptolemäus Philometor, seinen Beschützer, daß der berühmte Demetrius von Phalerä dem Könige Philadelphus, Philometors Ahn, die Idee zur Uebersetzung der heiligen Schriften eingegeben habe. Dieser Angabe widerspricht das Zeugniß des Geschichtsschreibers Hermippos, bei Diogenes Laertius, nach welchem Demetrius schon im Anfange der Regierung des oben genannten Königs Ptolomäus Philadelphus von Hofe verbannt worden, und bald darauf gestorben seyn soll.

Hody schenkt diesem letzteren Zeugnisse unbedingt Glauben, und benützt es zu dem Schlusse, daß ein Mann, der zu den Zeiten des Ptolomäus Philometor blühte, und als Jude nothwendig über eine für seine Nation so wichtige Begebenheit unterrichtet seyn mußte, unmöglich diesen Verstoß hätte begehen können, daß also die Schriften Aristobuls unterschoben seyn müssen. Allein erstlich hat Valkenaer am angezeigten Orte diese Schwierigkeit auf eine Weise gelöst, die weder gezwungen noch verwerflich ist. Und zweitens, wenn wir auch annehmen wollten, daß Hermippos durchaus Recht, und Aristobul völlig Unrecht habe, so ist der Schluß des guten Hody noch lange nicht begründet. Im Gegentheile, er

beweist viel zu viel, und würde, konsequent angewandt, eine gar lange Reihe von Historikern, von Herodot an bis auf die neuesten Beschreiber der französischen Revolution, aus der Klasse der ächten Schriftsteller aussondern; worauf wir später zurückkommen werden. Für jetzt nur so-viel: so lange nicht stärkere Gründe gegen die Aechtheit der Schriften Aristobuls angeführt werden, als Hody beigebracht hat, steht dieselbe so fest, als die irgend eines anderen alten Schriftstellers.

Noch ist zu bemerken, daß Aristobul eine Menge Verse unter dem Namen des Orpheus, Linus, Musäus und anderer alten Dichter anführt, die, nach allem Anscheine, von ihm stark verfälscht wurden, da sie sich in derselben Gestalt sonst nirgends finden, und eine sehr individuelle, zu den Zwecken Aristobuls passende Farbe tragen. Die alexandrinische Welt war, wie jede Zeit, in welcher an die Stelle lebendigen Geistes gelehrter Kram getreten ist, Auktoritäten außerordentlich hold; deßhalb war es damals sehr im Brauche, daß man seine eigenen Ansichten durch hochgefeierte, aber dunkle Namen von Schriftstellern, die vielleicht nie lebten, und deren Schriften Niemand recht kannte, auszuschmücken und zu rechtfertigen suchte.

Wir werden nun, nach diesen nöthigen Vorbemerkungen, die theologischen Ansichten Aristobuls der Reihe nach darstellen. Ueber das Wesen der Gottheit findet sich bei Eusebius **praep. evangel. lib. XIII. cap. 12. pag. 664 — 666.** folgendes Fragment: „Orpheus spricht sich in seinen Gedichten über die Lehre, daß Alles von göttlicher Kraft erfüllt und zusammengehalten werde, daß Alles erschaffen sey, und unter der Regierung eines allwaltenden Gottes stehe, auf folgende Weise aus: (*Ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς, ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων, οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα, καὶ γενητὰ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ πάντων ἐιναι τὸν θεόν: λέγει δὲ οὕτως.*)

Ueber die Worte: τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων, ist zu vergleichen Valkenaer de Aristobulo. Der ἱερὸς λόγος war ein geheimnißvolles Gedicht, das unter dem Namen des Orpheus umgetragen wurde. Die Sätze, die bewiesen werden sollen, sind, wie man sieht, drei; nämlich 1) daß Alles durch göttliche Kraft zusammengehalten werde; 2) daß Alles erschaffen sey; 3) daß Gott über Alles herrsche. — Wir geben nun die orphischen Verse selbst.

Φθέγξομαι, οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι,
Φεύγοντες δικαίων θεσμοὺς, θείοιο τεθέντος
Πᾶσι νόμου. Σὺ δ' ἄκουε, Φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα, φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ δ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν
Ἀθάνατον· παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.
Εἷς ἐστ' αὐτοτελὴς, αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται,
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται· οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται.
Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,

Sprechen will ich zu den Reinen, ihr Andern verschließet die Ohren,
Die ihr verschmäht das Gesetz, das vom Himmel Jeglichem kund ward.
Aber du! Musäus, des Nacht erleuchtenden Mondes
Sohn! vernimm' der Wahrheit Worte! es möge kein Irrwahn,
Früher gehegt in der Brust, das theure Leben dir kürzen.
Fest entschlossenen Sinn's hör' auf die göttliche Rede,
Und mit jeglicher Kraft des Geistes wende der rechten
Bahn dich zu! und schau' auf ihn, den Bildner des Weltraums,
Ihn, deß ewiges Wesen ein Schimmer der Urzeit erhellet.
Einer ist er, selbstständig, und aller anderen Dinge
Urgrund, überall wirksam; doch keine der sterblichen Seelen
Schauet ihn je; dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
Quell des Guten ist er, und selbst verhänget er niemals
Böses; denn Andre vollziehen die Rachebefehle des Höchsten;

Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς, ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα·
Οὐδέ τίς ἐσϑ' ἕτερος. Σὺ δέ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσαις,
Αἴ κεν ἴδῃς αὐτὸν πρὶν δή ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν.
Τέκνον ἐμὸν, δείξω σοι, ὁπήνικα δέρκομαι αὐτοῦ
Ἴχνια, καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο ϑεοῖο.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
Λοιπὸν ἐμοί· Στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνϑρώποισι.
Οὐ γάρ κέν τις ἴδοι ϑνητῶν μερόπων κραίνοντα,
Εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπόῤῥωξ φύλου ἄνωϑεν
Χαλδαίων. Ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης,
Καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χϑόνα ὡς περιτέλλει,
Κυκλοτερές γ' ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα·
Πνεύματα δ' ἡνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα, καὶ περὶ χεῦμα
Νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἰφιγενήτου.
Αὐτὸς δὲ μέγαν αὖϑις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται,
Χρυσέῳ ἐνὶ ϑρόνῳ· γαίη δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε·
Χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο
Ἐκτέτακεν· ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοϑι ϑυμῷ,

Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
Wenn du seine Gewalt erkannt hast über die Erde.
Wohl verkünd' ich, o Sohn! wo seine Spuren ich blicke
Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
Aber ihn selber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen.
Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen,
Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer
Altem Geschlecht; der verstand der Sonnen himmlischen Umschwung,
Und wie Jener mit Macht das Himmels-Gewölbe herumschwingt
Rund um die Erd', inmitten an ruhende Achse geheftet;
Und wie die Geister Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin, und den Glanz allleuchtenden Feuers emporstrahlt.
Aber er selber, der Gott, hat im Himmel seine Behausung
Fest begründet. Dort thront er auf Gold, und unter den Füßen
Stehet die Erd', die Gränzen des Meer's umspannet die Rechte.
Vor Ihm erbebt der Berge Gewalt im innersten Marke,

Οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος· ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ,
Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων, καὶ δὴ μέσον ἠδὲ τελευτὴν
Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν,
Ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.
Ἄλλως οὐ θεμιτόν γε λέγειν, τρομέω δὲ τὰ γυῖα
Ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
Ὦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζεο, γλῶσσην
Εὖ μάλ' ἐπικρατέων· στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην.

Nicht ertragend des Königes Macht, der die himmlische Wohnung
Nie verläßt, und doch auf Erden Alles bewirket.
Denn er ist Anfang allein und Mitte und Ende derselbe;
Also lehret die Urzeit uns, und der Wassergeborne
Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen.
Weiter darf ich nicht sagen. Denn schon im innersten Herzen
Beb' ich vor ihm, der die Welt mit ewiger Weisheit regieret.
Du, mein Kind, nah' ihm mit dem Geist nur, aber die Zunge
Halte verschlossen, und wahr' im Herzen die Worte des Lehrers.

Ueber das Einzelne in der Kürze nur so viel. θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι ist von den Ohren zu verstehen. Wesseling führt in seiner an Valkenaers Schrift angehängten Disputation eine sehr passende Parallele aus Platons συμπόσιον an; πᾶς βέβηλος καὶ ἀγροῖκος θύρας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε. Die Worte θείοιο τεθέντος πᾶσι νόμου beziehen sich auf das jüdische Gesetz, das vom Himmel geoffenbart wurde. Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται. Durch diese Worte wird Gott als der Allwirksame, als die Weltseele dargestellt. — Οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν. Man muß sich erinnern, daß die Alexandriner sorgfältig zwischen ψυχή und νοῦς unterscheiden; jene ist niederer und sinnlicher Art, der νοῦς dagegen ist das wahrhaft Geistige und Göttliche im Menschen.

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει; wegen des Zusammenhanges kann kein Zweifel über den Sinn dieser

Worte obwalten. Von dem Guten aus, oder wegen des Guten, das ihm seiner Natur nach zukommt, kann er den Menschen nichts Böses zusenden. Schwieriger sind die Verse 16 und 17. Sie lassen eine doppelte Erklärung zu; entweder: Alles wird dir erklärlich, alle Räthsel wirst du leichter lösen, wenn du erst eingesehen hast, daß seine Herrschaft sich über die ganze Erde, hier als Mittelpunkt der Schöpfung genommen, erstreckt. Die Erkenntniß der Allmacht ist das Erste, aus ihr fließt, wie aus einer reichen Quelle, alles andere Erkennen; oder: du wirst Alles erkennen, alle Geheimnisse werden offen vor dir daliegen, wenn du ihn über die Erde wandeln gesehen hast, in dem Sinne: so wenig der Sterbliche Alles erkennen mag, so wenig wird er Gott je mit Augen sehen; das Eine ist so unmöglich als das Andere. Das Subjekt zu *περιτέλλει* im 25. Verse, zu *ἡνιοχεῖ* im 27., und *ἐκφαίνει* im 28. ist nicht angegeben; es muß nach dem Zusammenhange *ὁ θεός* supplirt werden. *Πνεύματα* im 27. Verse ist eine jüdische Abänderung für die Sonnenrosse des Helios; es sind die Gestirne gemeint, welche die Alexandriner, wie wir aus Philo wissen, für reine tugendhafte Geister hielten; *ὑδογενής*, Vers 36, ist ohne Zweifel die richtige Leseart für *ὑλογενής*, wie die Ausgaben haben; cfr. Valken. 75. und 133. — *Γνώμαισι λαβών*, Vers 37. Der Ausdruck *γνώμαισι* deutet auf die geistige und innerliche Belehrung des Gesetzgebers durch Gott hin; es soll durch dieses Wort ohne Zweifel die Volksmeinung von einem Sprechen von Angesicht zu Angesicht entfernt werden.

Weiter führt Aristobul einige Verse aus dem berühmten alexandrinischen Dichter Aratos an, der unter Ptolomäus Philadelphus lebte.

Ἐκ θεοῦ ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ᾽ ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄῤῥητον· μεσταὶ δὲ θεοῦ πᾶσαι μὲν ἀγυιαί,
Πᾶσαι δ᾽ ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα,

Καὶ λιμένες· πάντη δὲ θεοῦ κεχρήμεθα πάντες·
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν· ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἀγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δὲ ὅτε βῶλος ἀρίστη,
Βουσί τε καὶ μακέλῃσι· λέγει δὲ ὅτε δεξιαὶ ὧραι,
Καὶ φυτὰ ὑγρῶσαι, καὶ σπέρματα πάντα βαλέσθαι.

Die Ausgaben lesen im ersten Verse *ἐκ διὸς ἀρχώμεσθα*, aber ohne Zweifel falsch, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Aristobul fährt nämlich so fort: „Ich glaube, diese Verse beweisen zur Genüge, daß die Kraft Gottes Alles durchdringt. Wir haben uns jedoch eine Abänderung erlaubt, indem wir das Wort *Ζευς*, das im Gedichte stand, unterdrückten, wie es sich auch gebührte. Denn dem Sinne seiner Verse nach meint der Dichter den wahren Gott. — Alle Philosophen sind darüber einig, daß man heilige Begriffe von Gott haben müsse, besonders dringt hierauf unsere Religion. Denn das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und die übrigen wahrhaften Tugenden.“ *Σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ· καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάγκαμεν, περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται· διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται. — Πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται, ὅτι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. Ἡ δὲ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς περὶ Εὐσεβείας τέτακται, καὶ Δικαιοσύνης, καὶ Ἐγκρατείας, καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν.* Valkenaer argwohnt, daß Eusebius vor den Worten *πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται* etc. einiges ausgelassen habe, weil das Folgende mit dem Vorhergehenden nicht recht zusammenhänge. Wirklich scheint dieß der Fall zu seyn.

Was nun die angeblich aus Orpheus entlehnten Verse betrifft, so fällt es Jedermann in die Augen, daß sie stark mit fremden Zusätzen versetzt sind. Wie könnte ein helle-

nischer Dichter so handgreiflich auf Abraham, Moses und die jüdischen Gesetze hinweisen! Zum Glück ist uns dasselbe Fragment in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift de monarchia (pag. 37. edit. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden. „Auch Orpheus," heißt es hier, „der sonst 360 Götter aufführt, mag uns in seinem Buche διαθῆκαι für die Einheit Gottes zeugen. Nach dem zu schließen, was er in diesem Buche schreibt, scheint er den früheren Irrthum zu bereuen." (Μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεὺς, ὁ παρεισάγων τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεοὺς ἐν τῷ Διαθήκαις ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται, ἐξ ὧν γράφει.) Der Name διαθῆκαι war vielleicht die Aufschrift eines einzelnen Buches der Schrift, die im Ganzen den Titel ἱερὸς λόγος nach Aristobul führte, cfr. Valkenaer pag. 76., oben. Die Verse lauten so:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστίν· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι,
Πάντες ὁμῶς· σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀλήθεα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Εν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.
Ἐις δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
Ἑις ἐστ' αὐτογενὴς, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Ἐισοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται·
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρύοεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλυιο ἄνακτος.
Ἀυτὸν δ' οὐχ ὁρόω, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται·
Χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε,
Χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος Ὠκεανοῖο
Πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρά.

Ob diese Verse in der Gestalt, wie sie bei Justinus vorkommen, von der ursprünglichen hellenischen Hand herrühren, oder nicht schon von einem Juden interpolirt sind, möchte schwer zu entscheiden seyn. Daß aber die aristobulischen verfälscht sind, wird die Vergleichung zeigen. Der zweite und der Anfang des dritten nach Aristobul fehlt bei Justinus. Im siebenten Verse liest dieser κόσμοιο ἄνακτα, jener dagegen τυπωτήν. Im achten Verse findet sich eine fühlbare Abweichung. Die Leseart bei Aristobul behauptet viel stärker die Allwirksamkeit Gottes, als die Worte bei Justin. Im zehnten lehrt dieser, daß Gott Alles schaue, während er von Niemand geschaut werde. Aristobul dagegen hat die Behauptung, daß nichts Sinnliches, selbst die Seele nicht, sondern nur der reine Geist sich zu Gott erheben könne. Ebenso verschieden ist der 11, und 12. Vers in beiden Citaten. Dort heißt es, Gott verhänge aus guter Absicht, ἐξ ἀγαθοῖο, oder statt der Güter, welche die Menschen zuvor besaßen, Böses, wie Krieg u. dgl. Hier wird gelehrt, Gott schicke den Sterblichen nichts Böses zu, obgleich auch die verderblichen Naturkräfte unter seinen Befehlen stehen. Vom 13. Verse an wird der Unterschied noch bedeutender. Das Ende des 13. ist bei Aristobul zu zwei Versen ausgedehnt; den 14. haben beide gleich. Die zwei folgenden finden sich nur bei ersterem. Im 17. Verse liest Aristobul statt χάλκειος οὐρανὸς gewiß absichtlich μέγας. Im 18. läßt Justin Gott mit den Füßen auf die Erde treten, während Aristobul, gegen die antike Physik, behauptet, daß die Erde unter seinen Füßen sich bewege. Der 19. und 20. Vers bei Justin entspricht der homerischen Weltanschauung, bei Aristobul erinnern sie an die Darstellung der Psalmen. Die folgenden Verse finden sich nur bei Aristobul.

Es ist leicht zu zeigen, daß alle Eigenthümlichkeiten, durch welche sich dieser von dem Citate bei Justinus unter-

scheidet, den theologischen Ansichten der alexandrinisch = jüdischen Schule angehören. Der 2. und 3. Vers, so wie der 9., der 21., der 23., 36. und 37. sind eingeschoben, um den Schein zu erkünsteln, daß Orpheus sein höheres Wissen aus der jüdischen Offenbarung entlehnt habe; so wie denn Aristobul dieß ausdrücklich von Platon und den andern griechischen Philosophen ersten Ranges behauptet. Der Ausdruck κόσμοιο τυπωτὴν statt ἄνακτα, wie Justin liest, weist auf die alexandrinische Lehre hin, daß Gott die Welt nicht geschaffen, sondern aus einer ἄμορφος ὕλη geformt habe. Die Abweichung im 10. Verse bei Aristobul ist ebenfalls ächt alexandrinisch. Gott wird von ihm als die Weltseele dargestellt, die Alles (nämlich alles Gute) wirkt. Ganz so erscheint er auch bei Philo. Alles Gute thut Gott, der Mensch Nichts, ist seine erste Lehre. Noch stärker tritt der alexandrinische Typus hervor im 11. und 12. Verse. Niemand kann Gott schauen; bekanntlich der erste Satz dieser Schule. Zugleich wird aber diese Behauptung durch den Gegensatz zwischen νοῦς und ψυχή beschränkt; diese, als ein niederes, den Sinnen verwandtes Vermögen, darf ihm auf keine Weise nahen, nur der (reine) Geist mag ihn erkennen. Daß unter εἰσορᾷν kein adäquates Schauen gemeint sey, geht sattsam aus der oft wiederholten Behauptung hervor, daß Gott außer allem Verhältnisse zu der Erde und der Endlichkeit stehe, daß eine Wolke ihn umgebe, daß Niemand ihn zu erkennen vermöge. Die Verschiedenheit im 13. und 14. Verse erhält ebenfalls ihr Licht aus der jüdischen Theosophie. Philo sagt, wie wir oben gezeigt haben, oft, Gott thue nur das Gute, das Böse aber sende er durch seine Boten. Nichts Anderes wollen diese zwei Verse besagen. Er schickt den Sterblichen nichts Böses zu, aber dennoch sind die (von den Menschen für schlimm erachteten) Naturkräfte seine Diener. Die Zweiheit des Urgrundes ist entfernt, und doch zugleich eine Abhängigkeit

des Bösen von Gott gelehrt. Der 16. und 17. Vers behauptet nach der einen Erklärung die Allwirksamkeit Gottes: nur aus dem göttlichen Wirken könne alles Andere erkannt werden; nach der andern gänzliche Abtrennung Gottes von der Welt. Der 19 — 21. Vers enthält entschieden diese Lehre. Vers 22 — 28 spricht den jüdischen Satz aus, daß Abraham, früher Astrolog, zuerst Gott erkannt habe. Die Worte πνεύματα ἡνιοχεῖ sind, wie wir schon oben bemerkten, dem griechischen Mythus von den Sonnenrossen nachgebildet, aber so, daß die jüdische Farbe durchblickt. Geister sind es, die Gott im täglichen Umschwunge um den Mittelpunkt des All's, die Erde, herumlenkt; denn die Sterne sind, bekanntlich nach Philo, selige und tugendhafte Wesen. Auch das Bild vom ἡνίοχος ist bei letzterem häufig.

Im 15. und 16. Verse bei Justin spricht sich Orpheus noch stärker für die Unbegreiflichkeit Gottes aus, als bei Aristobul; und man könnte sich wundern, daß dieser einen seinen Ansichten so günstigen Ausspruch nicht aufgenommen hat. Aber man muß nicht vergessen, daß Aristobul zwischen zwei widersprechenden Grundsätzen die Mitte zu halten gezwungen ist. Allerdings lehrt auch er die Unbegreiflichkeit Gottes, aber zugleich bedarf er eine jüdische Offenbarung; denn sonst standen ja die Juden in gleicher Linie mit den Hellenen, und diese hätten nicht nöthig gehabt, höhere Weisheit bei Moses zu borgen. Das Prädikat χάλκειος bei Justin ist sonder Zweifel absichtlich von Aristobul in μέγας umgeändert worden; denn der Himmel ist für die Alexandriner der herrlichste und reinste Theil der Schöpfung, die Königsburg Gottes, die Behausung seliger Geister.

Die Verse 29 — 35 bei Aristobul sprechen am deutlichsten unter allen andern seine Ansicht vom Wesen Gottes aus. Er thronet im Himmel, und regiert von dort aus Alles, da er ihn nie verläßt, oder, um mit dem Dichter zu

Beleg religiöser Meinung betrachtet werden. Ihr dogmatischer Gehalt kommt auf folgende Sätze zurück:

Gott ist ein unsichtbares, unbegreifliches Wesen; nur einigen Juden hat er sich geoffenbaret. Die gewöhnlichen Menschen vermögen ihn zwar mit dem reinen Geiste in einem gewissen Grade zu erkennen, aber nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner Existenz nach. Der Weg zu dieser Erkenntniß sind seine Wirkungen in der Natur.

Τέκνον ἐμὸν δείξω σοὶ, ὁπήνικα δέρκομαι ἀυτοῦ
Ἴχνια, καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω.

Er thronet im Himmel und berührt die Erde nie; dennoch wirkt er Alles durch seine Kraft. Er thut nur Gutes. Böse Schickungen kommen von seinen Dienern, den Naturkräften oder Engeln. Endlich der Himmel ist der reinste Theil des All's, die Gestirne sind Geister. Was die Heiden von höherer Kenntniß Gottes besitzen, haben sie aus den mosaischen Schriften entlehnt. Diese sind die einzige Urkunde göttlicher Weisheit, zugleich aber auch die heiligste Geheimlehre, und dürfen dem großen Haufen nicht mitgetheilt werden. Unter diesen Sätzen ist kein einziger, der sich nicht ganz in derselben Gestalt bei Philo wiederfände.

Aristobul rechtfertigt sich in den nächsten, auf die Verse folgenden Worten wegen der Aenderung, die er mit dem Texte des Aratus vorgenommen. Natürlich; denn hier war eine Verfälschung nicht möglich, weil jeder Gelehrte in Alexandrien die Gedichte des Aratos kannte. Den ganzen Inhalt des langen Citats aus Orpheus Gedichten drängt er sofort in den Worten zusammen: ὅτι διὰ παντός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. Aber was ist unter dieser Kraft zu verstehen? Um diese Frage zu lösen, müssen wir die folgenden Sätze des Fragmentes herbeiziehen. Eusebius läßt ihn, nachdem er einiges übergangen, pag. 667. weiter so fortfahren:

„Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Dieser Tag kann mit Recht [so kommt φυσικῶς oder φυσικώτατα oft bei Philo in der Bedeutung „natürlich“ oder „vernünftig“ vor.] die erste Erzeugung des Lichtes genannt werden, in dem Alles begriffen wird. Man könnte dasselbe auch von der Weisheit sagen; denn alles Licht strömt aus ihr. Deßhalb haben auch einige aus der (peripatetischen) Schule von ihr gesagt, sie sey einer Fackel gleich; wer ihr folge, werde sein Leben lang Frieden genießen. Noch deutlicher und schöner hat einer unserer Vorfahren, Salomo, von ihr gezeugt: sie sey vor Himmel und Erde, was mit dem Vorhergesagten übereinstimmt. Wenn es ferner in der Gesetzgebung (dem Pentateuch) heißt, Gott habe an jenem Tage ausgeruht, so ist dieß nicht so zu nehmen, wie einige es verstehen wollen, als habe Gott Nichts mehr gethan, sondern der wahre Sinn ist dieser: Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt, und auf alle Zeiten befestigt. Er braucht die Worte: „Gott hat in sechs Tagen Himmel und Erde gemacht und Alles, was darauf ist,“ um die Zeiten anzuzeigen, und den Rang, den eines vor dem andern einnimmt. Denn bei der Anordnung, die er zuerst getroffen, erhält er Alles, und ändert Nichts. Außerdem hat er den siebenten Tag auch als Symbol des (menschlichen) Logos geheiligt der die siebente Stelle in unserem Wesen einnimmt, und durch den wir Menschliches und Göttliches erkennen. In der Siebenzahl bewegt sich die ganze Welt der lebendigen Geschöpfe, wie der andern Creaturen. Ἐχομένως δ᾽ ἐστὶν, ὡς ὁ θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακε, καὶ δέδωκεν εἰς ἀνάπαυσιν ἡμῖν, διὰ τὸ κακόπαθον εἶναι πᾶσι τὴν βιοτὴν, ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ᾽ ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς Σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς.. Καὶ

τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες· „Λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου· σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις ἔιπε, Σολομῶν, αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ. Τὸ δὲ διασαφούμενον διὰ τῆς νομοθεσίας, „Ἀποπεπαυκέναι τὸν θεὸν ἐν αὐτῇ“ τοῦτο οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι, μηκέτι ποιεῖν τι τὸν θεὸν καθέστηκεν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπεπαυκέναι τὴν τάξιν αὐτῶν, οὕτως τε εἰς πάντα τὸν χρόνον τεταχέναι· σημαίνει γάρ, „ὡς ἐν ἓξ ἡμέραις ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς“, ἵνα τοὺς χρόνους δηλώσῃ, καὶ τὴν τάξιν προείπῃ, τί τίνος προτερεῖ· τάξας γὰρ οὕτως αὐτὰ συνέχει, καὶ οὐ μεταποιεῖ. Διασεσάφηκε δὲ ἡμῖν ταύτην ἔννομον ἕνεκεν σημεῖον τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων. Δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων.

Zwischen dem ersten Fragmente, in dem Aristobul die Verse des Orpheus und Aratus citirt, und dem zweiten, so eben gegebenen, kann kein großer Zwischenraum seyn; denn Eusebius verbindet beide mit der Formel τούτοις ἑξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει. Es fragt sich vorerst, in welchem Zusammenhange beide im Originale standen? Valkenaer vermuthet pag. 88., unten, sie seyen beide aus der Erklärung des Dekalogus genommen, welche Vermuthung große Wahrscheinlichkeit hat. Denn in diesem Falle hatte Aristobul Anlaß, von den wichtigsten Lehren, wodurch sich die Hebräer am meisten vor den andern Nationen unterscheiden, in genauem Zusammenhange zu reden.

Betrachten wir nun das Einzelne. Die Worte ὡς ὁ θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακεν sind ohne Zweifel ungesund. Valkenaer schlägt vor, ὡς ὁ θεὸς, ὃς τὸν ὅλον κόσ-

μου κατεσκεύακε κ. τ. λ. zu lesen. Aber auch so ist dieser Beisatz zu *θεός* müßig. Nach meinem Gefühle muß der Text ursprünglich so beschaffen gewesen seyn, daß die Siebenzahl auf die Weltschöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieselben Sieben, in denen er die Welt schuf, uns, unter der Gestalt des siebenten Tages, zur Ruhe angewiesen. Aber freilich ist die Abänderung des Textes in diesem Sinne schwierig, und ich weiß ihn nicht zu heilen. Der siebente Tag wird genannt die erste Schöpfung des Lichtes, im dem Alles begriffen wird. Diese an sich so dunkeln Worte würden in dem Werke Aristobuls ihre genügende Erklärung finden, wenn dasselbe erhalten worden wäre. Da dieß nicht der Fall ist, so müssen wir bei seinem Glaubensgenossen Philo Rath suchen. Dieser ist unerschöpflich im Lobe der Sieben. Er nennt sie die Zahl des Lebens, die Wurzelzahl der Welt, des Himmels, der Planeten, der Erde und ihrer Theile; cfr. de mundi opificio Pf. I. 60 — 84., unten; ja er nennt sie sogar das Ebenbild des Schöpfers; cfr. ibidem Pf. I. 66., unten, und 68., oben: *οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· τὸ γὰρ μήτε γεννῶν, μήτε γεννώμενον, ἀκίνητον μένει· ἐν κινήσει γὰρ ἡ γένεσις ἐπεὶ καὶ τὸ γεννώμενον οὐκ ἄνευ κινήσεως· τὸ μὲν ἵνα γεννήσῃ· τὸ δὲ ἵνα γέννηται· μόνον δ' οὔτε κινοῦν οὔτε κινούμενον ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμὼν, οὗ λέγοιτ' ἂν προσηκόντως εἰκὼν, ἑβδομάς.* Doch wir müssen diese Ansichten im Einzelnen erklären. Die Sieben ist ihm der Geburtstag der Welt. So de mundi opificio Pf. I. 60., Mitte: *τὴν ἡμέραν ἑβδόμην ἐσέμνυνεν ὁ πατὴρ ἐπαινέσας καὶ ἁγίαν προσειπών. Ἑορτὴ γὰρ οὐ μιᾶς πόλεως, ἢ χώρας ἐστὶν, ἀλλὰ τοῦ παντὸς· ἣν κυρίως ἄξιον καὶ μόνην πάνδημον ὀνομάζειν, καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιον.* Deßgleichen de vita

Ms. III. M. II. 167., oben, wo er sagt: *κατενόησεν αὐτὴν (ὁ Μωϋσῆς) ἐξετάζων καὶ κόσμου γενέθλιον, ἣν ἑορτάζει μὲν οὐρανὸς, ἑορτάζει δὲ γῆ καὶ τὰ ἐν γῇ, γαννύμενα καὶ ἐνευφραινόμενα τῇ παναρμονίῳ ἑβδομάδι.* Noch einmal: de Septenario Mang. II. 281. gegen unten: *Μωϋσῆς ἐκάλεσεν αὐτὴν συντέλειαν καὶ παντέλειαν. ἑξάδι μὲν τὴν γένεσιν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἀναθεὶς, ἑβδομάδι δὲ τὴν τελείωσιν. Ἑξὰς μὲν γὰρ ἀρτιοπέριττος ἀριθμὸς, ἐκ τοῦ δὶς τρία παγεὶς, ἔχων ἄῤῥενα μὲν τὸν περιττὸν, θῆλυν δὲ τὸν ἄρτιον, ἐξ ὧν εἰσὶν αἱ γενέσεις κατὰ φύσεως θεσμοὺς ἀκινήτους. Ἑβδομὰς δὲ ἀμιγέστατος καὶ φῶς, εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ἑξάδος· ἃ γὰρ ἐγέννησεν ἑξὰς, ταῦθ' ἑβδομὰς τελεσφορηθέντα ἐπεδείξατο. Παρὸ καὶ γενέθλιος τοῦ κόσμου δεόντως ἂν προσαγορεύοιτο, καθ' ἣν τὸ τοῦ πατρὸς ἔργον τέλειον ἐκ τελείων μερῶν ἀναφανὲν, προστέτακται πάντων ἀνέχειν ἔργων ἐν αὐτῇ.* Schon ist hier eine Beziehung auf das Licht angebracht. Noch deutlicher geschieht dieß im ersten Buche legis allegoriarum Pf. I. 130., Mitte: *ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. Τοὺς κατὰ τὸ ἕβδομον καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς φῶς ποιηθέντας τρόπους, εὐλογεῖ τε ὁ θεὸς καὶ εὐθὺς ἁγίους ἀποφαίνει.* Und einige Linien weiter unten sagt er noch einmal: *τὸ ἕβδομον καὶ τέλειον φῶς.* Diese Ansichten sind nach dem Wortsinne der Schöpfungsurkunden nicht begreiflich, denn der Genesis zu Folge hat Gott am siebenten Tage Nichts mehr geschaffen, sondern ausgeruht von seinen Werken; und eben so wenig sieht man ein, welche Beziehung die Sieben zum Lichte haben sollen, das doch am ersten Tage geschaffen ward. Alles findet dagegen seine Erklärung in der allegorischen Ansicht, die unser Verfasser vom Schöpfungswerke hat: 1) Die Welt ist nicht in der Zeit geschaffen; die Zahlen zeigen bloß die Ordnung an. Der erste Tag umfaßt die ganze Schöpfung, nämlich zunächst die ideale; mit dieser war aber auch zugleich die wirkliche vorhanden. Wir verweisen hierüber auf das Ca-

pitel von der Schöpfung. Exegetisch wurde diese Deutung begründet durch den Ausdruck *μία ἡμέρα*, statt *πρώτη*. Genes. I. 5. Dann aus dem ersten Verse desselben Capitels: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* Da Himmel und Erde die ganze Welt in sich begreift, und die Schöpfung dieser beiden Bestandtheile der Natur auf den ersten Tag bezogen wird, so folgte nach der Deutung der alexandrinischen Mystiker, daß der erste Tag die Gründung aller Dinge umfasse. 2) Der Sabbat-Tag bezeichnet die Vollendung des Schöpfungswerkes. Exegetisch beweist dieß Philo dadurch, daß er die Worte Genes. II. 4.: *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς*, als einen Epilog zu den Worten des nächstvorhergehenden Verses betrachtet: *καὶ ηὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.* So de mundi opificio Pf. I. 96., Mitte: *ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τρόπῳ φησίν· „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς.* Ebenso im ersten Buche legis allegoriarum Pf. I. 132., Mitte: *„Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένοντο. Οὗτος ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος, ἀρχὴ γενέσεως τοῦ τε κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ, καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς; εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αἰσθήσεως.* Hier ist die Sieben Umfang selbst der idealen Schöpfung, was nicht auffallen kann, da Beides, Ideales und Reelles, zugleich vorhanden war. Eine wichtige Folgerung aus diesen Vordersätzen ist nun der andere Satz, daß die Sieben und die Eins, der Sabbat und der erste Tag, mystisch genommen, sich gleich seyen. So in der schon oben kurz berührten Stelle de Posteritate Caini, Pf. II 282.: *ἡ ἑβδόμη τάξει μὲν ἐπιγέννημά ἐστιν ἑξάδος, δυνάμει δὲ πρεσβυτάτη παντὸς ἀριθμοῦ, μηδὲν διαφέρουσα μονάδος. Δηλώσει δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τῆς κοσμοποιΐας ἐπιλόγῳ φάσκων, „Καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε· καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν*

ἡμέραν τὴν ἑβδόμην· καὶ ἡγίασεν αὐτήν· ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι." Εἶτ' ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν". Τῇ δὲ πρώτῃ ταῦτα γέγονεν, ὥστε τὴν ἑβδόμην εἰς μονάδα τὴν πρώτην καὶ ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀναφέρεσθαι. Diese schöne Stelle rechtfertigt unsere Ableitung vollkommen. Nun ist ferner das Licht die herrlichste Schöpfung des ersten Tages; da aber der siebente und erste eins und dasselbe sind, so ist das Licht auch dem Sabbat heilig. Dieß folgt aber nicht bloß aus einem einfachen, sondern selbst aus einem doppelten Siebenverhältnisse. So de mundi opificio, Pf. I. 16.: „Gott hat die Welt nicht in der Zeit gegründet; wenn er aber auch Alles zugleich schuf, so hatte sein schönes Werk nichtsdestoweniger Ordnung; denn Nichts ist schön in der Unordnung. Ordnung aber ist Reihenfolge von Dingen, so daß das Eine voran ist, das Andere hintendrein kommt, wenn auch nicht der Erscheinung nach, so doch in der Idee des Schaffenden; denn so allein mag das Werk fest und geordnet seyn. Der Schöpfer schuf daher zuerst von der intelligiblen Welt einen körperlosen Himmel, eine unsichtbare Erde, die Idee der Luft und des leeren Raumes. Jene nannte er Finsterniß; denn die Luft ist ihrer Natur nach finster; diesen Abgrund, denn die Leere ist tief und bodenlos. Sofort schuf er die Idee des Wassers und des Windes, und endlich zuletzt, als das siebente, das Licht, das ebenfalls körperlos war, und ideales Vorbild der Sonne und aller leuchtenden Himmelskörper. Den Vorrang vor Allem gab er dem πνεῦμα und dem Lichte; jenen nannte er Hauch Gottes, weil der Hauch Lebensquell ist, und Gott Urheber des Lebens. Das Licht aber setzte er über Alles, weil es das Schönste von Allem ist. Denn das ideale Licht ist um so viel glänzender und schöner, denn das sichtbare, als die Sonne erhaben ist über

die Finsterniß, der Tag über die Nacht, der königliche Geist über die Sinnenorgane, die Augen über den Körper. Den unsichtbaren und idealen göttlichen λόγος nennt er Abbild Gottes. Ein Abbild dieses Abbildes ist hinwiederum jenes ideale Licht, das seinerseits wieder ein Abbild des göttlichen Logos geworden ist, der die Weltschöpfung uns offenbarte. Es ist dieses Licht ein überhimmlischer Stern, Urquell aller sichtbaren Sterne; man möchte ihn Allglanz nennen und den Urborn, aus dem Sonne und Mond, wandelnde und unwandelbare Himmelsmächte, ihren zugemessenen Glanz schöpfen." Wir müssen hier über die schwierigen Worte: τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ, die mit den nächstvorhergehenden schon oben angeführt wurden, noch dieß bemerken: Wenn in diesem Satze nicht eine unerträgliche, dem trefflichen Style Philo's sonst völlig fremde, Wiederholung angenommen werden soll, so muß dem λόγος ἑρμηνεὺς eine von dem zuerst genannten νοητὸς λόγος verschiedene Bedeutung gegeben, und folgender Sinn unterlegt werden: Das übersinnliche Licht ist zugleich Abbild des intelligiblen Wortes und des in den heiligen Urkunden geoffenbarten; d. h. aus der Idee des Lichtes kann die heilige Schrift allein begriffen werden; wir hätten also hier denselben Satz, der bei Aristobul so lautet: ἡ ἑβδόμη καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται.

Sonst sind in dieser überschwenglichen Stelle noch folgende Punkte zu unterscheiden: 1) Der erste Tag umfaßt die ganze ideale Schöpfung; da aber mit dieser zugleich die wirkliche vorhanden war, so folgt, daß die Eins, welche das Ideale in sich begreift, mit der Sieben, welche die Vollendung des Einzelnen bezeichnet, zusammenfällt. Diese ist nur die Ausführung dessen, was jene im Ganzen befaßt. 2) Das

Licht ist dem Sabbate durch ein doppeltes Siebenverhältniß heilig; nämlich zuerst, weil es der schönste Akt des ersten Tages ist, der mit dem siebenten zusammenfällt; dann, weil es im Siebenverhältnisse zu dem ersten steht, und also sich zu der Größe, die diesem gleich ist, eben so verhalten muß. Folglich ist das Licht das Sieben der Sieben. 3) Das Urlicht ist ein Abbild des Logos. Noch weiter geht Philo im ersten Buche legis allegor. Pf. I. 132., Mitte, wo er die Siebenzahl mit den Worten *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως*, und mit diesen hinwiederum den göttlichen Logos identificirt. Ebenso de mundi opificio Pf. I. 86., Mitte.

Wenn wir nun schon hier den Satz angedeutet finden, daß in der Siebenzahl die Schöpfung, und mit ihr die ganze Welt begriffen werde, so spricht Philo diese natürliche Folgerung offen aus De Decalogo Mang. II. 198., gegen unten: *ἐπ' οὐδενὶ οὕτω προνομίας ἔτυχεν (ἡ ἑβδομάς), ἢ τῷ μάλιστα τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐμφαίνεσθαι διὰ ταύτης. Ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα.* Wir sagen, diese Behauptung sey eine natürliche Folgerung aus den obengegebenen Vordersätzen: nicht als ob wir selbst etwas der Art vernünftig fänden, sondern wir meinen bloß, jener Schluß sey begreiflich, so bald man mit Worten denkt, und nicht mit lebendigen Begriffen, was Philo und die alexandrinische Schule in diesem Falle wenigstens nicht gethan zu haben scheint.

Wir haben nun die Fackeln hergeschafft, durch welche die Nacht unserer Stelle aus Aristobul erleuchtet werden kann: *ἑβδόμη ἡμέρα, ἣ δὴ καὶ πρώτη λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται.* Es fragt sich, wie sind die Worte „*ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται*“ zu verstehen. Dem ersten Anscheine nach könnte man versucht seyn, sie als allgemeines Prädikat des Lichtes zu nehmen. Das Licht ist das Werk-

zeug, durch welches wir Alles sehen, und in so fern auch letzter Grund des Erkennens. Aber drei gute Gründe sprechen gegen diese Erklärung. Erstens hätte so Aristobul eine Plattheit gesagt, die man ohne Grund Niemand zutrauen darf. Zweitens ist von jedem Mystiker dann ein tieferer Sinn zu erwarten, wenn vom Lichte die Rede ist. Denn unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten war das Licht ihr Idol. Drittens fordert das Wort συνθεωρεῖν eine geistige Erklärung; denn schon als einfaches Zeitwort wird es von den Mystikern für ihr höheres Schauen gebraucht, besonders aber muß noch das kleine Wörtchen σὺν beachtet werden, das offenbar auf eine Totalanschauung hinweist. Diese ist aber nie etwas Aeußeres, noch kann man durch die Sonne Alles zusammen erkennen.

Also müssen wir mystisch deuten, und zwar so: Das Licht ist es, aus dessen Idee der menschliche Geist die Welt begreift, oder, um in modernen Phrasen zu reden, das Licht ist die Indifferenz zwischen Realem und Idealem, in welcher sich die intellektuale Anschauung festsetzen muß. Nun bedenket ferner, daß diese Behauptung Aristobuls aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte herausgedeutet ist (denn als Jude und Erklärer des Pentateuch schrieb er), und sich also auf dieselbe anwenden lassen muß, so habt ihr den Satz: mit dem Lichte war schon Alles geschaffen, das erste Tagewerk ist also gleich dem siebenten. Dieser Satz ist aber nur aus Uebertragung der platonischen Ideenlehre begreiflich, folglich müssen wir annehmen, daß sie bereits von Aristobul, oder besser, schon vor ihm, auf das Judenthum aufgepfropft war, wie dieß auch aus anderen Stellen, die wir später beibringen werden, auf's klarste hervorgeht. Das Licht ist, nach Philo, das siebente im ersten Tagewerke, welches ideel die Schöpfung umfaßt; die ganze Schöpfung ist ebenfalls Sieben, und der „Eins" gleich, also ist das Licht das Sieben der Sieben, das Hei-

ligste in der ganzen Welt, und die Krone der Natur, aus welcher Alles begriffen werden mag.

Ich bin auf's lebhafteste überzeugt, daß Philo's Lehre von den Sieben in diesen kurzen Worten Aristobuls vollständig niedergelegt ist, daß also beide in diesem Punkte völlig übereinstimmen. Wenn es auffallen sollte, daß dieser alte Philosoph eine sehr eigenthümliche Meinung ausspricht, die Philo 150 Jahre später ganz in derselben Gestalt wiederholt, so bedenke man nur dieß eine: Sobald in Alexandrien einmal eine mystische Schule bestand, (deren Alter aus unumstößlichen Gründen bis zu den ersten Nachfolgern Alexanders hinaufgerückt werden muß,) so ist zum Voraus zu erwarten, daß diese Juden ihre Kunst zuerst an dem Sabbat geübt haben werden. Denn nächst der Verehrung eines Gottes war der Sabbat die auffallendste Eigenthümlichkeit, durch welche sich die Kinder Israel von den andern Völkern der Erde unterschieden. Wollten sie daher einmal ihre Religion mit Allem, was man damals für schön und wahr hielt, ausschmücken, um mit dem hellenischen Glauben in die Schranken treten zu können, so war nichts natürlicher, als daß sie in der Erklärung des Sabbats, einer so willkürlich scheinenden Anstalt, allen ihren Scharfsinn und Witz aufboten. Nun lag ihnen zu diesem Zwecke nichts näher, als Benützung der Zahlenkünste, welche eine spätere Zeit dem ehrwürdigen Namen Pythagoras unterschoben hatte. Denn in der alexandrinischen Epoche, nachdem mit dem ächten Staatsleben auch die gesunde Philosophie abgestorben war, standen diese sonderbaren Künste selbst bei Hellenen in großem Ansehen.

Noch muß das Wort πρώτη erklärt werden. Es ist doppelsinnig. Entweder will Aristobul bloß dieß besagen; in der Siebenzahl entstand das Licht zuerst, so daß der Ausdruck „zuerst“ überflüssig wäre, wie auch wir ihn oft ohne Noth hinsetzen. Allein nach meinem Gefühle ist auch in

diesem Worte ein tieferer Sinn zu suchen. Die Siebenzahl ist die erste, nämlich ideale Entstehung des Lichts. Aus dieser entstand in einem zweiten, nur der Idee, nicht der That nach, zu unterscheidendem Akte, das wirkliche Licht. Dann wäre hier abermals die Ideenlehre Platons angedeutet.

Μετάφέροιτο δ' ἄν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς. Worin liegt der Vergleichungspunkt? darin, daß die Weisheit Quell des Lichtes ist, oder bloß, daß in ihr Alles begriffen wird, oder endlich in beiden Punkten zugleich? Letztere Erklärung ist die wahre. Denn die *σοφία* wird ja ausdrücklich Mutter des Lichtes genannt: *τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς*, in welchem schon seiner Natur nach Alles begriffen werden muß. Dann ist aber nach dem Grundsatze, daß nur gleichen Dingen gleiche Prädikate zukommen, Weisheit und die Sieben eins und dasselbe, und der Sinn wäre: Wie die Siebenzahl Quell des Lichtes ist, in dem Alles begriffen wird, so auch die Weisheit; denn beide sind (kraft eines nothwendigen, obwohl nicht ausgesprochenen Schlusses) eins. Wir haben also hier einen Satz, der sich in derselben Gestalt auch bei Philo findet. Aber weiter. Von welcher Art ist diese Weisheit? Das Licht und die Sieben, dem sie gleichgesetzt wird, ist eine Naturkraft; dieselbe Ansicht liegt dem Citate aus den Proverbien zu Grunde. Aber anders verhält es sich mit dem auf sie angewandten Satze der peripatetischen Schule; denn hier erscheint die Weisheit als Kraft des menschlichen Geistes. Sollte nicht ein Widerspruch entweder in unserer Erklärung oder in den Worten des Philosophen selbst liegen? Dem ist nicht so. Eben dieser Doppelsinn ist eine Probe der alexandrinischen Schule. Bei Sirach, bei dem Verfasser der Weisheit Salomos, bei Philo endlich ist dieselbe Sophia zugleich Natur- und Geisteskraft. Denn für die Alexandriner war der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Wesenheit (vielleicht

ὄργανον, wie denn auch Philo sich in seiner Eintheilung des Menschen nicht gleich bleibt.*) Bei dieser Voraussetzung wäre jedenfalls schwer zu begreifen, wie er statt des gewöhnlichen Wortes νοῦς das ungewöhnliche λόγος setzen konnte. — oder hat er wirklich die siebenfache Eintheilung der Stoiker zu Grunde gelegt, aber so, daß er dem vieldeutigen Worte λόγος unvermerkt die Prädikate des νοῦς unterschob. Dieß scheint mir das wahrscheinlichste. Die alexandrinischen Juden suchten überall, zur Verherrlichung des Sabbats, die Siebenzahl, wie man in früheren Zeiten die Wahrheit des Christenthums daraus beweisen wollte, daß das Kreuz überall in der Natur, wie z. B. in den Bäumen, abgebildet sey. Nun fanden sie die siebenfache Eintheilung der Stoiker vor, mit dem λόγος, als dem edelsten Theile der sinnlichen Natur des Menschen, an der Spitze; man benützte dieß. Aber um die Beziehung glänzender zu machen, mußte das siebente Glied der Eintheilung eine höhere Bedeutung erlangen. Sprache war zu wenig; man unterschob unvermerkt, von der Zweideutigkeit des Ausdruckes unterstützt, die höhere Bezeichnung „Vernunft."

Merkwürdig ist noch das vielfach verschlungene Verhältniß der Sieben. Sie ist gleich dem intelligiblen Licht und der göttlichen Weisheit; denn diese beiden wurzeln in der heiligen Siebenzahl. Ihr irdisches Abbild (denn dieß liegt

---

*) Wirklich enthält eine sehr alte alexandrinische Interpolation zu Sirach XVII. 5. eine solche siebenfache Eintheilung:
ἔλαβον χρῆσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων,
ἕκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδωρήσατο μερίζων,
καὶ τὸν ἕβδομον λόγον ἑρμηνέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.
Allein wenn es auch höchst wahrscheinlich ist, daß diese Rechnung aus derselben Schule stammt, in die auch Aristobul ging, so hat hier λόγος doch bloß die Bedeutung „Sprache", zu welcher das Prädikat ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων nicht passen würde.

in den Worten: ἕνεκεν σημεῖον τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου) ist aber ferner die menschliche Vernunft. So war nur noch ein kleiner Schritt übrig, um den Namen λόγος auf die himmlische Sophia selbst, die ja die höchste Vernunft ist, überzutragen. Es wäre möglich, daß Aristobul diesen Gebrauch schon gekannt hätte. Das Wort kommt nämlich in unserem Fragmente pag. 668., oben, noch einmal vor. Aristobul führt hier unter anderen Versen aus alten griechischen Dichtern, in denen die Heiligkeit der Sieben gepriesen seyn soll, auch folgenden Hexameter, angeblich aus Homer, an:

Ἑβδομάτῃ δ' ἠοῖ λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος.

und erklärt ihn sofort allegorisch auf folgende Weise: σημαίνων ὡς ἀπὸ τῆς κατὰ ψυχὴν λήθης καὶ κακίας ἐν τῷ κατ' ἀλήθειαν ἑβδόμῳ λόγῳ καταλιμπάνεται τὰ προειρημένα, καὶ γνῶσιν ἀληθείας λαμβάνομεν, καθὼς προείρηται — „er deutet damit an, daß nur das wahrhafte Siebenverhältniß Befreiung von den Mackeln der Bosheit und Unwissenheit, die früher in der Seele waren, bewirken, und daß wir nur in ihm die Wahrheit erschauen können.“ Statt προειρημένα ist vielleicht προῃρημένα zu lesen, das früher Gewählte, ehe die Tugend in der Seele siegte, d. h. das Laster. Doch ist auch die andere Leseart nicht verwerflich; sie würde auf einen früher ausgesprochenen Satz über die Verderbtheit der menschlichen Natur hinweisen, den uns Eusebius nicht mitgetheilt hat, worauf auch die Worte καθὼς προείρηται zu beziehen sind. Der angeführte Vers ist weder homerisch — denn er findet sich nirgends in seinen Gedichten — noch griechisch, denn was soll λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος seyn? etwa eine Versetzung für ἐξελίπομεν ῥόον Ἀχέροντος? Aber bewundern muß man diese Kühnheit vor hellenischen Lesern, dem gefeiertesten Dichter der Nation falsche Verse unterzuschieben.

Was die Worte ἕβδομος λόγος betrifft, so kommen sie in derselben allgemeinen Bedeutung als Siebenverhältniß auch

bei Philo vor. Der Beisatz καὶ ἀλήθειαν deutet darauf hin, daß es auch Siebenverhältnisse niederer Art gebe. Aber was ist hier der wahre Sinn des mehrdeutigen Ausdrucks? Die Beziehung kann möglicher Weise doppelt seyn. Entweder ist die Vernunft im Menschen gemeint, dasselbe, was oben ὁ καθ' ἡμᾶς ἕβδομος λόγος genannt wird — dann wäre hier der Satz ausgesprochen, daß der Mensch durch die inwohnende Kraft seines Geistes vom Laster gesunden könne — oder meint unser Philosoph die heilige Weltkraft der Sieben, und dasselbe, was oben ἡ ἑβδόμη, ἡ φωτὸς γένεσις und ἡ σοφία genannt wird. Ich halte letzteres für wahrscheinlicher, weil Aristobul, wie das Citat aus Orpheus beurkundet, mit den anderen Alexandrinern alles Gute, also namentlich auch den Uebergang vom angebornen Laster zur Tugend, nicht von der Thätigkeit des Menschen, sondern von Gott und seiner himmlischen Kraft ableitet. In diesem Falle wären σοφία und ὁ ἕβδομος λόγος bei Aristobul Synonyma, und also jener Schritt schon geschehen. Doch legen wir hierauf kein großes Gewicht, weil unsere Ansicht von der Stelle nicht außer allem Zweifel liegt, und weil die Sophia anderer Seits immerhin unter dem Gattungsbegriffe ἕβδομος λόγος, oder ἑβδομὰς befaßt werden konnte, ohne daß sie deßhalb schlechtweg λόγος genannt wurde. So viel aber ist gewiß, daß der Uebergang zu diesem Ausdrucke in Aristobuls Zeit schon ganz gebahnt war, und daß er also auch auf eine andere Weise entstanden seyn kann, als wir oben am Ende des Kapitels vom λόγος angedeutet haben.

Nun ist der Weg zur Hauptfrage gebahnt, nämlich ob unter der σοφία des Aristobul ein Wesen für sich, eine von Gott abgetrennte Kraft zu verstehen sey. Dieß wäre wohl möglich, weil Aristobul den höchsten Gott so sorgfältig auf den Himmel beschränkt, und doch in der Endlichkeit Alles durch seine Kraft geschehen läßt. Bei dieser starken Unter-

scheidung zwischen ihm selbst und seiner Gotteskraft ist man beinahe zu dem Schlusse gezwungen, daß beide verschiedenartig seyen. Da aber die göttliche Kraft und die Weisheit eins sind, wie wir oben dargethan haben, so würde dieß auch für letztere gelten. Allein wenn dieser Schluß auch richtig ist, so bleibt noch ungewiß, ob er von Aristobul anerkannt würde. Dieser mochte, nach der phantastischen Denkweise der Alexandriner, in solchen Mittelbegriffen immer noch eine bloße Eigenschaft des Höchsten finden. So viel ist gewiß, daß die Worte des Textes selbst keineswegs zu der entgegengesetzten Erklärung nöthigen. Man könnte diesen Grund noch durch eine Stelle aus Eusebius verstärken. Dieser griechische Vater beruft sich im siebenten Buche seiner Präparationen auf Aristobul und Philo, um zu beweisen, daß die Lehre vom Logos, als der zweiten göttlichen Person, nichts Neues, sondern den Juden im alten Testamente längst geoffenbaret gewesen sey. Aus Philo führt er zwei Stellen an, die beide, nach meinem Gefühle, für diesen Zweck trefflich gewählt sind: die erste ist aus einer verlorenen, die andere aus einer noch vorhandenen Schrift genommen. Um weiter darzuthun, daß auch Aristobul die Persönlichkeit des Logos gekannt habe, beruft er sich sofort auf den oben gegebenen Ausspruch: *μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας — ὃ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ.* Man könnte nun sagen, daß Eusebius, der mit den Beweisen aus Philo eine so gute Wahl traf, auch aus Aristobul die bündigste Stelle ausgelesen haben werde, daß also auch dieser nirgends deutlicher von der Sophia gezeugt habe. Aber dieser Schluß wäre nur dann richtig, wenn man nachweisen könnte, daß Eusebius die Schriften Aristobuls so gut gekannt habe, als Philo's Werke. Dieß halte ich nicht für wahrscheinlich; vielmehr glaube ich, daß er unsern Philosophen, dessen Werk nach alten Traditionen sehr weitläufig gewesen seyn soll, nur ge-

gelentlich, durch Clemens veranlaßt, nachschlug. Ich schließe dieß daraus, weil alle Citate, die er gibt, auch bei Clemens vorkommen, obwohl Eusebius da, wo dieser nur einige Sätze einer und derselben Stelle anführt, oft ganze Seiten excerpirt, woraus ersichtlich ist, daß er Aristobuls Schriften selbst unmittelbar benützt hat. Allein im Uebrigen nahm er Clemens zum Wegweiser, und schlug nur da nach, wo dieser ihn dazu veranlaßte.

Wir gehen zu den andern Fragmenten über. Daß Aristobul die allegorische Interpretation kannte und übte, geht schon aus den bereits angeführten Sätzen hervor. Noch deutlicher zeugt hiefür ein anderes Fragment, das gezogen ist aus einer Zuschrift unseres Philosophen an den König Ptolemäus Philometor, und aufbewahrt von Eusebius im VIII. Buche seiner Präparationen im zehnten Kapitel pag. 376., 377. und 378. Es lautet so:

„Du hast mich gefragt, o König! warum in unserem Gesetze der Gotteskraft (ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως) Hände und Arme, Füße, Gang und ein Antlitz beigelegt wird. Ich will dir hierauf antworten, und meine Antwort soll in keinem Widerspruche mit irgend einer meiner früheren Behauptungen stehen. Das erste, was du beobachten mußt, [wenn du unsere heiligen Bücher verstehen willst,] ist, daß du die Angaben der Propheten so nimmst, wie es Recht ist (φυσικῶς), die gebührende Ansicht von Gott festhälst, und dich vor mährchenhaften und menschlichen Vorstellungen hütest. Oft nämlich entlehnt unser Prophet seine Ausdrücke von andern Dingen, nämlich von äußerlich erscheinenden, wenn er außerordentliche Begebenheiten beschreiben will. Diejenigen, welche tiefer sehen, bewundern seine verborgene Weisheit und den göttlichen Geist, wegen dessen er auch Prophet genannt wird. Unter die Schaar dieser Hellsehenden gehören die obgenannten (hellenischen) Philosophen und einige Andere, die ich nicht genannt habe, nebst

einigen Dichtern, welche alle aus Ihm viele erhabene Ideen entlehnt haben, wegen deren sie in so hoher Achtung stehen. Diejenigen dagegen, welche weder Kraft noch Einsicht haben, und am Buchstaben kleben, finden freilich in den Büchern Mosis nichts Besonderes. Ich will nun, so viel ich vermag, diesen tieferen Sinn im Einzelnen ausführen. Sollte es mir nicht gelingen, dich zu überzeugen, so schreibe nicht dem Propheten die Schuld zu, sondern meiner Unwissenheit und meinem Unvermögen, seine Ideen auszulegen. Der Ausdruck „Hände" hat auch im gemeinen Leben eine höhere Bedeutung (χεῖρες νοοῦνται). Wenn du als König deine Diener aussendest, um deine Befehle zu vollstrecken, so sagen wir, der König hat eine gewaltige Hand; doch denkt Jedermann bei diesem Worte an deine Macht. So ist nun auch Moses zu verstehen, wenn er sagt: „Mit mächtiger Hand hat dich Gott aus Aegypten geführt," oder: „Ausstrecken, spricht der Herr, will ich meine Hand, und die Aegypter schlagen"; oder, wenn Moses bei dem Wegsterben des Viehes zu Pharao sagt: „Siehe, des Herrn Hand wird über deinem Viehe seyn, und unter Allem, was auf dem Felde ist, groß es Sterben." Unter Händen muß in diesen Stellen die Macht Gottes verstanden werden, da sie selbst für menschliche Macht ein gewöhnliches Bild sind. Deßwegen hat der Prophet mit Recht dieses Gleichniß auf die göttliche Majestät angewandt, indem er die göttlichen Wirkungen seine Hände nennt."

„Ebenso verhält es sich mit dem Außdrucke „Stehen", der in der Schrift auch von Gott gebraucht wird. Er bedeutet, im höheren Sinne, die Einrichtung der Welt. Gott steht nämlich über Allem, und Alles ist ihm untergeordnet und hat von ihm seinen Bestand (στᾶσιν, ein Wortspiel), woraus die Menschen die Unwandelbarkeit der göttlichen Werke abgenommen haben. Ich meine dieß: nie ist der Himmel zur Erde, noch die Erde Himmel, noch die Sonne Vollmond,

noch der Mond Sonne geworden; deßgleichen die Ströme nie zum Meere, noch umgekehrt. Bei den lebendigen Wesen ist es ebenso. Nie wird der Mensch Thier, noch das Thier Mensch. Dasselbe gilt auch von den Pflanzen. Alles ist in diesem Sinne unwandelbar, und hat immer denselben Wechsel und Untergang. Auf diese Weise ist also das göttliche Stehen zu erklären, sofern nämlich Alles von ihm Bestand erhalten hat. Aber (außer diesem Stehen) kommt einmal ein Herabsteigen Gottes auf den Berg vor, zur Zeit, als das Gesetz gegeben wurde, „damit Alle die Kraft Gottes schauen möchten.“ Dieses Herabsteigen ist offenbar ein wirkliches. Und man muß diese ganze Geschichte wörtlich nehmen, wenn man anders den Worten der Schrift nicht Gewalt anthun will. Es wird nämlich erzählt, der Berg habe stark gebrannt, weil Gott herniederstieg, und ohne sichtbare Ursache sey Trompetenschall gehört worden, und ohne Nahrung habe die Flamme geleuchtet. Während das ganze Volk, hundert Myriaden stark, ohne die Kinder, rings um den Berg auf einer Strecke von fünf Tagereisen gelagert war, schauten Alle an jeglichem Orte des Lagers, wo sie standen, das Feuer brennen, woraus hervorgeht, daß jenes Herabsteigen kein örtliches war; denn Gott ist ohnedieß überall. Aber die Kraft des Feuers, die sonst deßwegen so bewundert wird, weil sie Alles verzehrt, erschien dießmal in ganz veränderter Weise; denn jenes Feuer brannte ohne Stoff, und ohne etwas zu verzehren, was gewiß nicht geschehen wäre, hätte nicht eine göttliche Macht mitgewirkt. [Der Text lautet wörtlich so: τὴν τοῦ πυρὸς δύναμιν παρὰ πάντα θαυμάσιον ὑπάρχουσαν, διὰ τὸ πάντα ἀναλίσκειν ἔδειξε (scil. ὁ θεὸς) φλεγομένην ἀνυποστάτως μηδὲν δὲ ἀναλίσκουσαν ἐι μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν προσείη. Diese Leseart gibt keinen Sinn. Deßhalb schlägt schon Viger und nach ihm Valkenaer pag. 71. οὐκ ἂν ἔδειξε vor. Ich habe mir durch die Annahme einer

Ellipse geholfen, und denke mir vor *ει μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* die Worte *καὶ τοῦτο οὐκ ἂν ἐγενήθη*.] Denn von allen so leicht brennbaren Pflanzen, die auf dem Berge wuchsen, ward keine verzehrt. Sondern alles Laub und Gras blieb unversehrt. Zudem wurde neben dem blitzähnlichen Aufleuchten des Feuers starker Posaunenschall gehört, ohne daß ein Instrument oder irgend Jemand, der darauf bließ, gesehen worden wäre. Alles geschah durch göttliche Zurüstung. Hieraus geht nun klar hervor, daß in diesem Falle wirklich ein Herabsteigen Gottes anzunehmen ist, da ja die Anwesenden, so viel auch ihrer waren, Alles genau sahen, da das Feuer Nichts verzehrte, und der Trompetenschall ohne Instrument oder Mitwirkung eines Menschen erfolgte. Gott wollte dießmal ohne Beihülfe eines Anderen seine Majestät offenbaren."

Der Sinn der ganzen Stelle ist, wie leicht zu ersehen, dieser: Die menschlichen Ausdrücke, die in den mosaischen Schriften auf Gott angewandt werden, sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern höher zu deuten. Nur das Herabsteigen Gottes auf den Berg Sinai macht eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel. Hier in dieser wichtigsten Begebenheit der israelitischen Urgeschichte muß etwas Außerordentliches, eine göttliche Erscheinung angenommen werden.

Es fragt sich nun, meinte Aristobul, daß Gott, der Herr, bei der Verkündigung des Gesetzes persönlich und wesentlich auf Erden erschienen sey. Mehrere Ausdrücke scheinen hierauf hinzudeuten; wie *κατάβασις αὕτη σαφής ἐστιν*, und weiter unten *ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι, πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστι*, denn hier wird eine Eigenschaft, die sonst nur Gott zukommt, auf jenes Herabsteigen übergetragen. Vorzüglich aber kommen in Betracht die Worte am Ende des Kapitels: *τὸν δὲ θεὸν ἄνευ τινὸς δεικνύναι τὴν ἑαυτοῦ διὰ παντὸς μεγαλειότητα*. In diesem Falle würde sich Aristobul

von allen andern Alexandrinern, deren Ansichten wir kennen, scharf unterscheiden, ja selbst seinen eigenen Aussprüchen:

οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν· νῷ δ' εἰσοράαται.

geradezu widersprechen. Allein genauer betrachtet zwingen weder die ganze Erzählung, noch die einzelnen Ausdrücke zu dieser Annahme. Es paßt Alles recht gut auch bei der Voraussetzung, der Herr habe seine himmlische Wohnung nicht verlassen, sondern seine Allmacht sey damals durch außerordentliche, früher und später unerhörte Kraftäußerungen geoffenbart worden. Namentlich läßt sich diese Ansicht von der Stelle gut in Uebereinstimmung bringen mit den Worten: *τὸν θεὸν ἄνευ τινὸς δεικνύναι τὴν μεγαλειότητα ἑαυτοῦ.* Der Herr zeigte seine Majestät, ohne daß irgend ein Mensch oder überhaupt ein irdisches Wesen, (wie Posaunenbläser oder gewöhnliches Feuer) vermittelnd eintrat. Ebenso können die Worte „*τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι*“ erklärt werden. Die Erscheinung war an keinen einzelnen Ort gebunden. Denn Gott ist überall, und — überall hin sendet er seine Kräfte aus. — Jedermann wird uns hoffentlich zugeben, daß dieselbe Schilderung auch von Philo herrühren könnte, daß Nichts in den Worten ist, was der Weise des Letzteren widerspricht, daß aber auch in diesem Falle Niemand etwas Anderes, als eine göttliche Kraftäußerung in der Stelle finden würde. Warum sollte dieß nicht auch für Aristobul gelten? Nun sind auch die Worte nicht zu übersehen, die auf bloße Kraftäußerung hindeuten, wie der starke Ausdruck „*ἂν μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν αὐτῇ* (sc. *τῇ φλογὶ*) *προσείη*. All' dieß, verbunden mit den eigenen, sonst streng ausgesprochenen Lehren vom unsichtbaren Gott, die wir bei unserem Verfasser finden, verbunden ferner mit der Uebereinstimmung der übrigen Alexandriner in diesem Punkte, berechtigt uns vollkommen zu der Annahme, daß in dieser Stelle keine

wesentliche und persönliche Erscheinung Gottes, sondern eine außerordentliche ἐπιφάνεια θεοῦ gelehrt sey. Und wir erinnern nur noch, daß auch Philo etwas ganz Unerhörtes in der Verkündigung des Gesetzes findet, und verweisen auf die oben mitgetheilten Stellen aus dem ersten Buche de vita Mosis.

Auch sonst macht sich in unserer Stelle eine große Uebereinstimmung Beider bemerklich. Aristobul spricht von solchen, welche tiefer sehen: οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν, und von andern, die am Buchstaben kleben: οἱ μὴ μετέχοντες δυνάμεως καὶ συνέσεως ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκείμενοι. Ganz so bezeichnet Philo den Unterschied zwischen dem gemeinen Haufen und den Anhängern der Allegorie. Auch die Ausdrücke νοητὸς und νοεῖσθαι vom höheren Sinne der Schrift sind beiden gleich. Ebenso stimmen sie überein in der allegorischen Deutung des Wortes „Hand“ oder „Arm“ Gottes, dagegen weichen sie in der Erklärung der θεία στάσις ab. Philo bezieht dieses Bild auf das göttliche Wesen, Aristobul auf die Kreatur; aber darin sind beide wieder gleich, daß sie das Beharren der Natur in ihrem Wesen oder in ihrer Idee auf ganz ähnliche Weise von Gottes Unveränderlichkeit ableiten.

Noch ist ein Ausdruck in dem Anfange des Bruchstückes zu erklären. Aristobul sagt; διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν, καὶ χεῖρες καὶ βραχίων καὶ πρόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως. Das Wort θεία δύναμις steht hier für den θεὸς oder κύριος des Textes der LXX. Sollen wir nun annehmen, daß Aristobul beide Ausdrücke als gleichbedeutend gebrauche, daß also überall, wo er von Letzterer redet, der Herr, oder das absolute Wesen selbst gemeint sey? Hiegegen streitet schon die Natur der Sprache. Niemand, der an einen persönlichen Gott glaubt, was bei Aristobul der Fall ist, wird ohne tieferen Grund

für Gott schlechtweg göttliche Kraft sagen. Ich erinnere hier an eine Erfahrung unserer Tage. Es ist häufig, daß man jetzt den Ausdruck „Gottheit“ statt „Gott“ hört. Dieses veränderte Wort weist, wenn es im Zusammenhange theologischen Gespräches vorkommt, fast sicher auf deistische oder gar pantheistische Ansichten hin, während der Orthodoxe immer nur Gott sagen wird, sobald er sich bestimmt aussprechen will. Diese Regel ist in einem gewissen Sinne auch auf Aristobul anzuwenden. Er muß, als ein Mann, der an Offenbarung glaubte, einen guten Grund gehabt haben, warum er statt des sinnlich bestimmten Ausdrucks „Gott“, der dem Glauben angehört, einen abstrackten Begriff unterschob. Seine eigenen Aussprüche helfen uns auf die Spur:

ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.

Dieser Vers wird von ihm später dahin erklärt: ἡ θεία δύναμις πάντα διακρατεῖ, folglich ist die δύναμις nicht auf die Person Gottes, denn diese ist himmlich, sondern auf die irdischen Wirkungen des höchsten Wesens zu beziehen.

Θεία δύναμις und θεός ist also nur in einem gewissen Sinne synonym; und es muß in dem Zusammenhange ein Grund liegen, warum er dort den einen Ausdruck statt des gewöhnlicheren andern setzt. Dieser Grund fällt in die Augen. Ueberall, wo Moses von Händen, Füßen, Armen, oder dem Antlitz des höchsten Wesens redet, ist ein sich offenbarender Gott gemeint. Von diesem allein kann nun auch nach den sonstigen Spuren der aristobulischen Theologie der Ausdruck θεία δύναμις gebraucht werden, nicht aber von dem inneren und eigensten Wesen Gottes, oder seiner absoluten Natur. Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß das Wort θεία δύναμις auf eine bewußte (nicht zufällige) Unterscheidung zwischen dem erscheinenden Gott und seinem innersten Wesen

hindeutet, welche Unterscheidung eben den Grundcharacter der alexandrinisch-jüdischen Theologie ausmacht.

Wir haben nun noch eine Stelle übrig, welche unmittelbar vor den orphischen Versen, die wir oben gegeben, vorhergeht. Sie ist deßhalb wichtig, weil sie die Ansicht unseres Verfassers über die Art und Weise, wie die hellenischen Weisen aus Mosis Schriften geschöpft haben sollen, klar ausspricht. Man vergleiche praeparationes evangelicae, Lib. XIII. cap. 12. pag. 663. und 664.

„Aristobul schreibt in seinem ersten Buche an Philometor wörtlich folgendes: Plato hat unsere Gesetzgebung zum Muster genommen, und es ist gewiß, daß er sie nach ihrem ganzen Umfange genau gekannt hat. Denn vor Demetrius von Phalerä und vor der Herrschaft Alexanders und der Perser wurde der Auszug der Juden, meiner Mitbürger, und alles Außerordentliche, was ihnen widerfahren, die Besitznahme des (heiligen) Landes, und die Rekapitulation des Gesetzes durch Andere in's Griechische übertragen. Deßhalb konnte Plato, der so vieles las, aus unseren Gesetzen entlehnen. Dasselbe gilt von Pythagoras, der auch nicht wenige seiner Lehren von uns erborgt hat. Die vollständige Uebertragung des Gesetzes erfolgte jedoch erst unter deinem Ahn, dem König Philadelphus, der einen großen Werth auf diese Dinge legte, und zwar auf Betreiben des Demetrius von Phalerä."

Nach einem kleinen Zwischenraume, sagt Eusebius, fährt Aristobul so fort: „die göttliche Rede, die in den mosaischen Schriften vorkommt, darf nicht von wirklich gesprochenen Worten verstanden, sondern muß auf göttliches Wirken gedeutet werden; wie denn auch Moses in seinen Büchern die ganze Schöpfung zu göttlichen Reden macht. Denn es heißt jedesmal: Gott sprach, und es geschah. Dieser Lehre sind, wie mir scheint, jene gefeierten Männer, die unsere heilige Schrift wohl kannten, Pythagoras, Sokrates, Plato gefolgt,

wenn sie, versunken in die Betrachtung des Weltbaues, der von Ihm geschaffen wurde, und in seiner Ordnung ohne Aufhören erhalten wird, eine göttliche Stimme zu hören behaupteten. Ja auch Orpheus sagt Aehnliches.“ — Nun kommen die oben mitgetheilten Verse. Φανερὸν ὅτι κατηκολούθηκεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων. Διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως, δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια, καὶ κράτησις τῆς χώρας, καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις· ὥςτε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλά· γέγονε γὰρ πολυμαθής, καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν κατεχώρισεν. Ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων. κ. τ. λ.)

Valkenaer hält pag. 48. und 49. die Worte πρὸ Δημητρίου Φαληρέως für unächt, theils weil es unsinnig sey, bei der viel genaueren und bekannteren Zeitbestimmung, πρὸ Ἀλεξάνδρου, diese zweite anzuführen — denn Jedermann wisse von selbst, daß Alexander älter sey als Demetrius — zweitens lasse Clemens, der dieselbe Stelle Stromat. I. pag. 410. und 411. (edit. Potter) anführt, den Beisatz τοῦ Φαληρέως weg, was auf eine Verschiedenheit des Textes in den Handschriften hindeute. Ich will nicht mit Valkenaer rechten, aber bekennen muß ich, daß mir seine Gründe nicht genügen. Als ein Mann, der auf die Uebersetzung der LXX., die auf Betrieb des Demetrius erfolgte, ein großes Gewicht legte, als ein Jude, konnte er vor die allgemeinere, für die Heiden geltende, Zeitbestimmung auch eine specielle, unter seiner Nation für die

Sache, die er erwähnt, übliche, stellen; so wie auch ein Lutheraner, ohne den Vorwurf des Unverstandes zu verdienen, recht gut sagen kann: „Vor Luther und dem Kaiser Max I. geschahen Angriffe auf das Pabstthum," obgleich Jedermann weiß, daß Luther nicht vor Max I. gegen den Pabst aufgetreten ist. Die eine Zeitbestimmung verräth das individuelle Gefühl dort des Juden, hier des Lutheraners; die zweite knüpft die zu bestimmende Begebenheit an die größeren Epochen der Geschichte. *Πρὸ Δημητρίου*, heißt dann den Worten nach: vor der Zeit des Demetrius; dem Sinne nach: vor der Uebersetzung, die auf sein Betreiben besorgt wurde; wie man denn nirgends nachläßiger spricht, als bei Zeitbestimmungen, indem man gewöhnlich den bloßen Namen einer Person statt der Begebenheit setzt, bei welcher dieselbe betheiligt war.

Der Satz: *πρὸ Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν Περσῶν ἐπικρατήσεως* könnte leicht durch Ausmerzung des einzigen Wörtchens *καὶ* vernünftiger gemacht werden; aber die Leseart ist gewiß ächt, so ungeheuer dadurch auch die Lüge Aristobuls wird. Denn wer wird glauben, daß der Pentateuch vor Cyrus übersetzt worden ist, zu einer Zeit, da Hellas nicht berühmter war als Judäa, da weder im eigentlichen Asien, noch in Aegypten, noch in irgend einem Lande außer Jonien und einigen Theilen von Sicilien und Unteritalien griechisch gesprochen wurde, da es endlich noch keinen einzigen hellenistischen Juden gab? Doch ist die Leseart, wie gesagt, nach allem Anscheine ächt; denn da Aristobul beweisen wollte, daß nicht Plato, nicht Sokrates allein, sondern auch Pythagoras, selbst der uralte Orpheus, Linos, Hesiod, Homer aus dem Pentateuch verborgene Weisheit entnahmen, so bedurfte er einer weit über Alexander hinaufreichenden Uebersetzung, weil kein Grieche je geglaubt hätte, daß ihre Heroen hebräisch gesprochen oder verstanden. Mit den Worten: *τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν* —

ἐπεξήγησις bezeichnet Aristobul die Bestandtheile der früheren Uebersetzung. *Τὰ κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν* weist auf den Exodus, die folgenden Worte auf das dritte und vierte Buch, der Ausdruck *ἐπεξήγησις* auf das Deuteronomion hin, das auch von Philo *ἡ ἐπινομίς*, das Nachgesetz, die Rekapitulation des Ganzen genannt wird. Die Genesis wird nicht bezeichnet, da sie doch hier als der wichtigste Theil des Pentateuchs, der am meisten Geheimlehren enthält, nicht fehlen sollte. Valkenaer vermuthet deßhalb pag. 48., daß vor dem Satze: *τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν* einiges ausgefallen sey, etwa die Worte: *ἡ τε γένεσις τοῦ κόσμου*. Es wäre dieß wohl möglich. Der Satz: *ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων* spricht, sobald im vorhergehenden von einer früheren Uebersetzung des ganzen Pentateuch die Rede war, kraft des Gegensatzes, die Uebertragung aller Schriften des jüdischen Kanons, also auch der Propheten und der Geschichtsbücher, aus. Allein jene Voraussetzung ist nicht ganz sicher; denn es könnten mit den Worten: *τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν — ἐπεξήγησις* auch bloße Bruchstücke des Gesetzes gemeint seyn. In diesem Falle würde der Beweis aus dem Gegensatze zu Nichte. Dennoch glaube ich mit Valkenaer, daß Aristobul wirklich das vollständige Werk der LXX. meint. Hiefür spricht nämlich gewissermaßen schon der Ausdruck: *τὰ διὰ τοῦ νόμου πάντα*, welche Umschreibung einen größeren Umfang, als die *νομοθεσία* allein, anzudeuten scheint; noch mehr aber eine Stelle bei Clemens, Stromat. V. pag. 705., wo er sagt: *τὸν Ἀριστόβουλον βιβλία συγγράψαι ἱκανά, δι᾽ ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν, ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωσέα νόμου, καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν*. Sollten diese letzteren Worte nur die eigene Ansicht des Clemens, seine Erklärung von Stellen, wie die unserige, enthalten, und nicht vielmehr auf deutliche Aussprüche Aristobuls begründet seyn? Ich halte letzteren Fall für wahrscheinlicher. Dann

muß aber die Uebersetzung des ganzen alten Testamentes zur Zeit Aristobuls längst vollendet gewesen seyn. Denn wie könnte er behaupten, daß die Peripatetiker mitunter auch aus den Propheten geschöpft haben, wenn diese damals nicht schon wenigstens seit zwei bis drei Menschenaltern in einem allgemein bekannten Uebersetzungswerke Jedermann vorlagen? Die Lüge wäre zu handgreiflich gewesen, wenn er von Bekanntschaft der Hellenen mit den jüdischen Propheten fabelte, während (nach der Voraussetzung) in seiner eigenen Zeit von denselben noch gar keine Uebersetzung bekannt war. Sind sie aber wirklich in seinen Tagen schon seit mehreren Menschenaltern übersetzt gewesen, mit welcher Rechnung auch die bekannte Stelle in der Vorrede des Siraciden übereinstimmt, so hat Aristobul gewiß bei den Worten: *τὰ διὰ τοῦ νόμου πάντα* auch die übrigen Theile des jüdischen Canons im Auge gehabt.

Hier ist nun der Ort, uns über die Aechtheit der Fragmente Aristobuls weiter auszusprechen. Hody erklärt nämlich die Worte unseres Bruchstückes, kraft deren Demetrius von Phalerä dem König Philadelphus den Gedanken zur Uebertragung der heiligen jüdischen Bücher eingegeben haben soll, für den Hauptbeweis, daß Aristobuls Schriften unterschoben seyen. Er stützt sich hiebei auf das Zeugniß des Hermippos von Smyrna, Verfassers vieler Lebensbeschreibungen, und Zeitgenossen des Philadelphus (cfr. Hody pag. 11.), der in einem Citate bei Diogenes Laertius im Leben des Demetrius behauptet, Demetrius sey von Ptolomäus Philadelphus gleich im Antritte seiner Regierung verbannt worden, und in der Verbannung gestorben, weil er dem Vater des jungen Königes angerathen, dem Erstgeborenen der Euridice (also mit Ausschluß des Philadelphus, dessen Mutter Berenice war) den Thron zu hinterlassen. (cfr. Diogenes edit. Meibomius. pag. 308.: *Φησὶ δὲ αὐτὸν Ἕρμιππος μετὰ τὸν*

8 *

Κασσάνδρου θάνατον, φοβηθέντα Ἀντίγονον, παρὰ Πτολεμαῖον ἐλθεῖν τὸν Σωτῆρα. κἀκεῖ χρόνον ἱκανὸν διατρίβοντα συμβουλεύειν τῷ Πτολεμαίῳ πρὸς τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν βασιλείαν τοῖς ἐξ Εὐρυδίκης περιθεῖναι παισίν. Τοῦ δὲ οὐ πεισθέντος, ἀλλὰ παραδόντος τὸ διάδημα τῷ ἐκ Βερενίκης, μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἀξιωθῆναι πρὸς τούτου παραφυλάττεσθαι ἐν τῇ χώρᾳ, μέχρι τι δόξῃ περὶ αὐτοῦ. Ἐνταῦθα ἀθυμότερον διῆγε, καὶ πως ὑπνώττων, ὑπ' ἀσπίδος τὴν χεῖρα δηχθεὶς τὸν βίον μετέθηκε. Καὶ θάπτεται ἐν τῷ Βουσιρίτῃ νομῷ πλησίον Διοσπόλεως.)

Allein auch angenommen, daß Hermippos mehr Glauben verdiene, als Aristobul, was wir nicht bestreiten; angenommen ferner, daß der Ausweg, welchen Valkenaer §. 18. vorschlägt, nicht zu billigen sey, so beweist diese unrichtige Angabe noch lange nicht die Unächtheit der Schrift, in der sie steht. Denn es ist erwiesen, daß Philadelphus mehrere Jahre Mitregent seines Vaters war. Konnte nun in dieser Zeit nicht Demetrius den beiden Ptolomäern den Gedanken zur Uebersetzung des jüdischen Codex eingeben? Konnte dieses Werk nicht unter beiden Königen beginnen, und später, da Philadelphus allein regierte, und Demetrius schon verbannt war, beendigt werden? Bei dieser, nach meinem Gefühle, ungezwungenen Voraussetzung ist Aristobul nur einer sehr geringen Unrichtigkeit, oder besser, nur einer Nachläßigkeit der Sprache schuldig. Doch wenn man auch den Zweifel noch weiter treiben wollte, ist unsere Sache noch lange nicht verloren. Niemand wird glauben, daß die alte Sage, welche dem Athener Demetrius einen gewissen Einfluß auf die Uebersetzung der LXX. zuschreibt, alles historischen Grundes ermangle, und ganz falsch sey. Sie wird von zwei uralten Gewährsmännern, von Aristeas und Aristobul, berichtet, und es läßt sich gar keine Veranlassung denken, warum man den Namen Demetrius, welcher den Juden und ihrer Geschichte sonst völlig fremd

ist, fälschlicher Weise mit der Uebertragung des jüdischen Coder sollte in Verbindung gebracht haben. Die Grundzüge unserer Sage müssen also wohl wahr seyn. Diese bestehen ohne Zweifel darin, daß Demetrius den König von Aegypten (ungewiß, ob Ptolemäus Lagi, oder Philadelphus) auf die jüdische Gesetzgebung aufmerksam machte, welches Geschäft ihm um so unbedenklicher zugewiesen werden darf, da auch Plutarch, in seinen Apophthegmata, von ihm berichtet: *Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρῄνει τὰ περὶ Βασιλείας καὶ Ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν. ἃ γὰρ οἱ φίλοι τοῖς βασιλεῦσιν οὐ θαῤῥοῦσι παραινεῖν, ταῦτα ἐν τοῖς βιβλίοις γεγράφθαι.* Wenn wir also auch die Wahrheit aller Nebenumstände aufgeben, so bleibt doch immer dieß gewiß, daß Demetrius die Ptolemäer aufforderte, die heiligen jüdischen Urkunden entweder erst übersetzen zu lassen, oder, wenn sie schon übertragen waren (denn auch dieß wäre möglich), in ihre Bibliothek aufzunehmen. Ob dieses schon zu der Zeit geschah, da Philadelphus mit seinem Vater regierte, oder erst nachher, da er Alleinherrscher geworden war, ist gleichgültig. So viel aber ist gewiß, daß Aristobul, selbst in diesem äußersten Falle, sich noch keine Unrichtigkeit zu Schulden kommen läßt, welche wichtig genug wäre, um seinen Schriften ihre Aechtheit abzusprechen. Denn man bedenke, daß er nach seinen eigenen Angaben um ein Gutes später, als Philadelphus und die Abfassung der LXX, lebte, daß es damals keine amtlichen Staatsschriften, keine Zeitungen, keinen Buchhandel gab, der über Alles, was vorging, sogleich Bericht erstattete, daß also auch durch das einzige Mittel, auf das man beschränkt war, nämlich durch die Tradition, leicht unrichtige Züge in eine sonst wahre Erzählung gemischt werden konnten. Selbst in der neueren Geschichte, in Zeiten, wo die Presse schon wirkte, ist die Ermittlung der Wahrheit auch bei dem besten Willen oft schwer, ja fast unmöglich ge-

worden, und den gefeiertesten Geschichtschreibern, welche nicht vergangene Jahrhunderte, sondern ihr eigenes schilderten, einem Guiccardini, Machiavelli, Davila, Sleidanus sind einzelne unrichtige Angaben nachgewiesen worden, ohne daß man es deßhalb gewagt hat, ihre Glaubwürdigkeit im Ganzen in Zweifel zu ziehen; und es ist buchstäblich gewiß, daß wenn eine falsche Nachricht über Dinge, welche ein Schriftsteller möglicherweise wissen konnte, hinreichen würde zum Beweise für die Unächtheit seiner Schriften, auch nicht ein einziger Historiker vor dem Verdammungsurtheile gesichert wäre.

Kehren wir zu unserem Fragmente zurück. In den nächstfolgenden Worten spricht Aristobul eine Meinung aus, die sich ganz in derselben Gestalt bei Philo wiederfindet: οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ ἔργα εἰσί. Diese Lehre nun, nebst vielen anderen, soll Plato, so wie die gefeiertesten hellenischen Dichter Musäus, Orpheus, Linus, Homer, Hesiod, aus den mosaischen Schriften geborgt haben. Man sieht aus dieser Behauptung erstlich, daß Aristobul den Gesetzgeber weit über die anderen Propheten stellte, da ja immer seine Schriften als Quelle höherer Weisheit genannt werden; für's zweite, daß die Ideenlehre Plato's bereits in den Pentateuch hineingedeutet war. Denn überall steht unter denen, die aus Moses geborgt haben sollen, Plato an der Spitze, und er ist überhaupt am meisten gemeint. Da nun die Eigenthümlichkeit des Göttlichen zu allen Zeiten in seine Ideenlehre gesetzt wurde, so ist klar, daß die Behauptung der erborgten Weisheit namentlich letzterer gilt.

Im übrigen ist der Satz, daß die hellenischen Weisen bei Moses in die Schule gegangen seyen, ganz natürlich, sobald die Juden einmal polemisch gegen die Theologie der Hellenenen auftraten, was in Alexandrien früher oder später geschehen mußte. Zwei entgegengesetzte Absichten sind in ihrer Polemik zu unterscheiden: erstens wollten sie ihre Lehre durch

die glänzendsten Juwelen aus dem Reichthume hellenischer Bildung ausschmücken und bekräftigen; zweitens durften sie als Offenbarungsgläubige den heidnischen Hellenen den Ruhm der ersten Erfindung nicht lassen. Ein Grieche konnte einem Juden, der ihm den Vorzug seines Glaubens beweisen wollte, möglicherweise zwei Antworten geben. Entweder sagte er: auch wir haben Lehrer und Dichter, die besser sind als Moses, oder die — um den Paulinischen Ausdruck: κἀγὼ δοκῶ πνεῦμα ἔχειν, überzutragen — auch den Geist haben, und doch ganz anders als euer Moses lehren. Auf diesen Einwurf antwortete der Jude: eure berühmtesten Männer lehren dasselbe, was unser Gesetzgeber, und der Hellene war geschlagen, vorausgesetzt, daß er diesen Satz auf Treu und Glauben annahm. — Oder entgegnete dieser: unsere gefeiertsten Philosophen sagen ja dasselbe, wie euer Moses, nur viel besser und schöner, wie könnt ihr euch denn einer besonderen Offenbarung rühmen? Dann antwortete der Jude: jene haben aus unseren Schätzen geraubt. Diese Polemik haben bekanntlich die ältesten christlichen Väter von den Juden entlehnt. Natürlich. Die Umstände waren ganz dieselben, und die guten Väter theilten mit den Juden die gleiche Ansicht von Offenbarung. In unseren Tagen, bei veränderten Umständen, hat derselbe Glaube eine ganz verschiedene Erscheinung hervorgebracht. Man hat es nämlich für gottlos gehalten, zu sagen, daß die Lehre vom Logos und so viele andere, im neuen Testamente enthaltene (ich glaube, alle ohne Ausnahme, und werde dieß beweisen), älter seyen, als Christus; und man hat sich viele Mühe gegeben, das aufglänzende Licht der Geschichte zu löschen. Wieder natürlich. Denn nur wer der großen Lehrerin unseres Geschlechtes, der Geschichte, folgt, wird das Vorrecht haben, unter allen Umständen sich gleich zu bleiben. Aber im Gebiete vorgefaßter Meinungen, wo statt klaren Verstandes die Tradition und die Eindrücke der Erziehung,

d. h. äußere, den königlichen Geist fesselnde Mächte **walten**, ist ewiger Wechsel.

Wir sind fertig mit den Fragmenten Aristobuls. **Fassen** wir seine bedeutendsten Lehren zusammen. Das ganze **alte** Testament, d. h. das Gesetz und die Propheten, waren zu seiner Zeit bereits übersetzt; er achtet letztere als gottbegeisterte Männer, aber doch setzt er Moses viel höher. **Beide** zusammen, besonders aber den Gesetzgeber, hält er für inspirirt (τὸ θεῖον πνεῦμα καθ' ὃ καὶ προφήτης ἀνακεκήρυκται.) Die allegorische Erklärung war ihm bekannt, und Vieles deutet er schon in derselben Weise, die wir später bei Philo finden. In seiner Lehre von Gott tritt die Grundansicht der Alexandriner stark hervor, daß der Herr den Himmel, seine Wohnung, nicht verlasse, noch die Erde je berühre; daß er unsichtbar, und, seinem inneren Wesen nach, unbegreiflich sey; daß er dessen ungeachtet auf Erden Alles, namentlich das Gute wirke, welches die Menschen nur dem Scheine nach selbst thun. Angedeutet ist ferner der Satz, daß Gott die Welt nicht aus Nichts, sondern aus einem präexistirenden Stoffe geschaffen habe. (κόσμοιο τυπωτήν.) Die Weisheit findet sich bei unserem Philosophen als eine ewige, göttliche, weltschöpferische Kraft, schon vielfach ausgebildet, und durch pythagorische Zahlenkünste ausgeschmückt; der Sabbat ist außerordentlich gefeiert, und die heiligen Sieben mit der Weisheit identifizirt, wie bei Philo. In der Lehre vom Menschen kehrt die siebenfache Eintheilung der Stoiker wieder. Die Juden sind endlich das auserkorene und edelste Volk; sie besitzen die reinste göttliche Offenbarung, die als Geheimlehre betrachtet werden muß. Was sich von höherer Erkenntniß bei den heidnischen Weisen findet, ist aus mosaischer Quelle abgeleitet.

Alle diese Ansichten stimmen (zum Theile selbst wörtlich) mit Philo's Lehre überein, nur daß letztere viel ausgebildeter

ist, wie es sich von einem Späteren zum Voraus erwarten läßt. Im Uebrigen findet sich in diesen Fragmenten keine Spur, welche auf ein späteres Zeitalter hindeutete. Und es ist gewiß, daß sich dieß ganz anders verhalten würde, wenn Hody's Verdammungsurtheil begründet, und dieselben ein unterschobenes Machwerk wären. In diesem Falle könnte es nicht fehlen, daß Proben von jenen Phantomen, welche Alexandria später ausbrütete, von den Aeonen, vom Demiurg, von andern Sachen der Art, vorkommen würden; denn überall ist in unterschobenen Schriften das Ausschweifendste niedergelegt worden, weil die Verfasser, wenn sie Gemäßigtes und Begreifliches sagen wollten, unter ihrem eigenen Namen auftreten durften, und weil der gesunde Verstand keiner erborgten Autorität bedarf.

f. Die ältesten Stücke aus den Sibyllinen.

Man hat die sibyllinischen Orakel früher für ein Werk des zweiten und dritten Jahrhunderts gehalten, nnd christlichen Verfassern zugeschrieben. Noch in neuerer Zeit wurde diese Meinung von dem dänischen Gelehrten Thorlacius wiederholt. Seitdem ist jedoch diese Frage auf eine andere Weise gelöst worden, und zwar durch denselben Historiker, dem unsere theologische Litteratur die schätzbarsten Aufklärungen über andere dunkle Punkte der christlichen Urzeit verdankt. Herr Professor Bleek in Berlin hat in der theologischen Zeitschrift von De Wette, Schleiermacher und Lücke (1819 und 1820 erstes und zweites Heft) das Zeitalter der verschiedenen Bestandtheile der Sibyllinen, so weit es möglich war, auf's befriedigendste nachgewiesen. Ich fühle mich gedrungen, für diese schöne Arbeit, in welcher der ächte Geist historischer Untersuchung weht, dem Herrn Verfasser auf diesem öffentlichen Wege meine ungeheuchelte Hochachtung zu bezeugen.

Werk alexandrinischer Juden ist nach ihm, mit geringen Ausnahmen, das dritte Buch, der Abschnitt zwischen dem zweiten und dritten, und das Proömium. Außerdem vom fünften Buche die Verse 260 — 285, ferner V. 286 — 332. Endlich noch 484 — 531; diese gewiß. Vielleicht der Abschnitt 342 — 433 aus demselben Buche. (cfr. zweites Heft, pag. 231.)

Herr Bleek hat in der Beweisführung auf die in den verschiedenen Stücken enthaltenen Dogmen wenig oder keine Rücksicht genommen, um so mehr freut es uns, auch von dieser Seite seine Behauptung bestätigen zu können.

Beginnen wir mit dem Proömium. Dieses aus Theophilus ad Autolycum Lib. II. Cap. 36. genommene Stück ist von einem Alexandriner, und zwar von einem Juden verfaßt, wie der Inhalt zeigt, und wie wir später nachweisen werden. Es ist zweitens sehr alt, da sich Beweisstellen für sein Vorhandenseyn bis an das Ende des ersten Jahrhunderts vorfinden, indem es nicht bloß von Justinus, Clemens, Theophilus, sondern auch in einem sehr alten Apokryphon des Paulus bei Clemens (Stromat. VI. 761., unten, und 762. edit. Potter) angeführt wird. Zudem bildete es, nach aller Wahrscheinlichkeit, früher den Anfang des dritten Buches, dessen wichtigster und größter Theil bis in das Jahr 160 vor Christus hinaufreicht. Wir verweisen übrigens, wegen des Einzelnen, auf die obengenannte Zeitschrift.

Weil nur Wenigen unter unsern Lesern die Sibyllinen zur Hand seyn dürften, werden wir die wichtigsten Stücke im Urtexte hersetzen. Das Proömium lautet so:

Ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ σάρκινοι, οὐδὲν ἐόντες,
Πῶς ταχέως ὑψοῦσθε, βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες;
Οὐ τρέμετ᾽ οὐδὲ φοβεῖσθε θεὸν, τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν
Ὕψιστον, γνώστην πανεπόπτην, μάρτυρα πάντων.
Παντότροφον, κτίστην, ὅστις γλυκὺ πνεῦμ᾽ ἐν ἅπασι
Κάτθετο, χ᾽ ἡγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν,

Εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει ὑπερμεγέθης, ἀγένητος,
Παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα,
Αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης.
Τίς γὰρ σὰρξ δύναται τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ
Ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν θεὸν ἄμβροτον, ὃς πόλον οἰκεῖ;
Ἀλλ' οὐδ' ἀκτίνων κατεναντίον ἠελίοιο
Ἄνθρωποι στῆναι δυνατοί, θνητοὶ γεγαῶτες
Ἄνδρες, ἐν ὀστήεσσι φλέβες καὶ σάρκες ἐόντες,
Αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,
Ὃς μόνος εἰς αἰῶνα, καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη,
Αὐτογενής, ἀγένητος, ἅπαντα κρατῶν διὰ παντὸς
Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.
Τῆς κακοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἕξετε μισθόν,
Ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινόν, ἀέναόν τε
Δοξάζειν, αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
Δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε, τοῖσιν ἐν ᾅδου.
Τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε, καὶ τρίβον ὀρθὴν
Εὐθεῖαν προλιπόντες, ἀπήλθετε, καὶ δι' ἀκανθῶν
Καὶ σκολόπων ἐπλανᾶσθε. Βροτοὶ παύσασθε μάταιοι
Ῥεμβόμενοι σκοτίῃ, καὶ ἀφεγγεῖ νυκτὶ μελαίνῃ·
Καὶ λίπετε σκοτίην νυκτός, φωτὸς δὲ λάβεσθε·
Οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφής· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
Ἔλθετε, μὴ σκοτίην δὲ διώκετε, καὶ γνόφον αἰεί.
Ἠελίου γλυκυδερκὲς ἰδοὺ φάος ἔξοχα λάμπει.
Γνῶτε δὲ καθέμενοι σοφίην ἐν στήθεσιν ὑμῶν.
Εἷς θεός ἐστι, βροχάς, ἀνέμους, σεισμοὺς ἐπιπέμπων
Ἀστεροπάς, λιμούς, λοιμοὺς καὶ κήδεα λυγρά,
Καὶ νιφετούς, κρύσταλλα· τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;
Οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει.

Die Worte: θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν ἐόντες, im ersten Verse, weisen auf die alexandrinische Lehre vom Fleische hin; die Menschen sind Nichts, sind vergänglich und sterblich, weil sie von Fleisch sind; wir verweisen auf Philo. V. 2.: πῶς ταχέως ὑψοῦσθε. Uebermuth, das Grundlaster im Menschen, nach Philo, ist die Quelle des Götzendienstes; so lehren mit den ältesten Vätern die Juden. Durch denselben beleidigen die Heiden Gott, ὑβρίζουσι θεόν· βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες.

Entweder die Kürze des Lebens sollte sie antreiben, in sich selbst zu gehen, und das, was zum Heile dient, die Verehrung des wahren Gottes, zu bedenken; oder sie sollten den Zweck und die Bestimmung des Lebens erkennen. Der dritte und vierte Vers preist die Allwissenheit Gottes, der jeden Frevel, also auch den Götzendienst sieht und bestrafen wird. V. 5.: Gott, der Herr des Lebens, hat allen Sterblichen das πνεῦμα zum Führer gegeben; auch diese Worte lassen sich mit Sätzen aus Philo belegen; πνεῦμα ist, wie das Beiwort ἡγητὴρ zeigt, so viel als νοῦς. Es heißt γλυκὺ als Quell des vernünftigen wahren Lebens. Das Beiwort ἀγένητος im siebenten Verse, das so häufig bei den Alexandrinern vorkommt, weist auf den strengen Unterschied zwischen Gott und der Creatur hin, welcher dieser Schule eigenthümlich ist. Ἀόρατος V. 8. Die Bedeutsamkeit dieses Begriffes tritt im 9. Verse stärker hervor: οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης — ὃς πόλον οἰκεῖ. Das Wort σάρξ gibt den Grund an, warum kein Mensch Gott schauen könne. Ganz wie bei Philo. Er wohnt im Aether, πόλον οἰκεῖ, sonst ἐν αἰθέρι ναίων. Die Unsichtbarkeit des Höchsten wird V. 12 — 14. durch einen Schluß a minori ad majus erhärtet. Nicht einmal die Sonne können die Sterblichen, wegen ihres blendenden Glanzes, schauen, wie viel weniger Gott, der ja, dieß muß man hinzudenken, die Sonne der Sonnen, oder das reinste Licht ist. Alles alexandrinische Lehre; selbst der Schluß aus den Sonnenstrahlen kommt bei Philo vor.

Das Beiwort γεγαῶτες (von γάω, γένω)) im 13. Verse deutet abermals auf die tiefe Kluft zwischen Gott und der Kreatur hin, so wie auch V. 16. die Worte: ὃς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη. Der 18. Vers: πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ ist bestimmt die richtige Leseart, so viel auch Turnebus, Auratus, Obsopöus, Barthius und Andere (cfr. edit. Servatii Gallaei zu dieser

Stelle) sich abgemüht haben, ihn zu heilen, oder einen, nach ihrer Weise, guten Sinn hineinzulegen. Den Schlüssel zum Verständnisse gibt die oben angeführte Stelle Philo's: **quod deter. potiori insidiari soleat** Pf. **II. pag. 202.**: *πῶς οὖν εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν — ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Der Ausdruck: *ἐν φάει κοινῷ* beweist unwiderſprechlich, daß der Verfasser unseres Abschnittes das göttliche Licht ungetrennt auf die Menschen ausdehnte, und in dieses *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* (wie Philo sagt) ihre Vernunft setzte. Denn was soll *κριτήριον* anders bedeuten, als das rein Geistige im Menschen. Auch der Apostel Paulus **actor. XVII. 27., 28.**: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, κεὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν* hat einen Anklang dieser Lehre, welche alexandrinisch ist.

Der 21. Vers ist der deutlichste Beweis, daß unser Abschnitt von einem Juden herrührt; denn nie würde ein Christ Hekatomben für den Höchsten verlangt haben. Vers 22. beweist, daß unser Verfasser an Teufel glaubte; er wird erklärt durch die Kirchenväter, welche ohne Zweifel, nach dem Vorgange der Juden, lehrten, daß die heidnischen Opfer den höllischen Geistern dargebracht werden. *Τύφῳ και μανίῃ δὲ βαδίζετε,* im 23. Verse, enthält dieselbe Ansicht, wie Vers 2. Stolz, das Grundlaster des menschlichen Herzens, ist zugleich Quelle der größten Versündigung an Gott, des Götzendienstes; denn hätten die Heiden Demuth, so würden sie auch den wahren Gott erkennen. Die Bilder von dem rechten Wege, der finsteren Nacht, den Dornen und Klippen, sind bei den Juden, und selbst im neuen Testamente häufig; das Licht und die süße Helle der Sonne wird objektiv mit Gott, subjektiv mit der Weisheit verglichen. Die Finsterniß ist gleich dem Unverstande im Menschen, und dem bösen Prinzipe in der Welt. Alles alexandrinisch. Denn Gott ist bei diesen eine Lichtnatur, und Unwissenheit, mit ihrem Urquelle, dem lichtlosen, ordnungs-

losen Urstoff, ist der Born des Bösen. Wenn im 28. Verse gesagt wird: Gott sey leicht zu erkennen, so muß man sich erinnern, daß Philo und Aristobul, so wie Paulus Rom. I., gerne den Beweis aus der Natur, der jedem vor Augen liege, festhält; wie denn dieß auch im folgenden, nur auf eine eigenthümliche Weise, geschieht. Von V. 31 — 35. geht der Verfasser von Philo und Aristobul ab; denn diese beiden schreiben die bösen Naturkräfte den Dienern Gottes, nicht unmittelbar ihm selbst zu. Zugleich kann man fragen, warum unser Verfasser hier nur böse und furchtbare Wirkungen nennt? Die Antwort ist leicht. Die Heiden nämlich, gegen welche dieses Stück polemisirt, fanden ihre Götter meist in den Schrecken erregenden Gährungen der Natur, wie Donner, Blitz, Erdbeben, Seuchen u. s. w. Primus in orbe Deos fecit timor, wie Lucretius sagt. Deßhalb erklärt unser Verfasser, seine Gegner bekämpfend, auch dieß kommt von dem Einen Gott. Ebendeßwegen ist auch die Abweichung von den anderen Alexandrinern vielleicht nur Schein; seines besonderen Zweckes wegen mußte er so sprechen; im Uebrigen konnte er wohl annehmen, daß jene zerstörenden Kraftäußerungen durch Vermittlung erfolgen. Statt αὐτὸς ὑπάρχει will Barthius in der Nota bei Galläus ᾅδεος ἄρχει lesen, weil der Vers sonst nicht abgerundet sey, da überall drei Theile der Welt, Himmel, Erde, Hölle, unterschieden werden. Aber außerdem, daß die Form ᾅδεος nicht regelmäßig ist, gefällt mir die gewöhnliche Leseart besser. Denn Nichts ist bei den Alexandrinern so häufig, als Gott τὸν ὄντα, τὸν ὑπάρχοντα zu nennen. Er ist der Seyende schlechtweg. Die Unterwelt, als der geringste Theil der Schöpfung, mochte füglich übergangen werden.

Mit dem 35. Verse schließt das erste Fragment bei Theophilus, der zu den folgenden Versen den Uebergang mit den Worten macht: καὶ πρὸς τοὺς γενητοὺς λεγομένους ἔφη.

Unter *γενητοὶ λεγόμενοι* sind die Götter der Heiden zu verstehen, die, nach den alten Theogonien, wie Menschen durch Zeugung entstanden seyn sollen. Daß dieses zweite Fragment von demselben Verfasser herrührt, wie das erste, zeigt die Aehnlichkeit des Inhaltes und der Sprache. Aber Theophilus muß einige zur Verbindung zwischen beiden Stücken dienende Verse ausgelassen haben, weil der Zusammenhang mangelt.

Ἐι δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, οὐ δύνατ᾽ ἀνδρὸς
Ἐκ μηρῶν, μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι.
Ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος, ὃς πεποίηκεν
Οὐρανὸν, ἠέλιόν τε, καὶ ἀστέρας, ἠδὲ σελήνην,
Καρποφόρον γαίην τε, καὶ ὕδατος οἴδματα πόντου,
Οὔρεα θ᾽ ὑλήεντα, καὶ ἀέναα χεύματα πηγῶν,
Τῶν τ᾽ ἐνύδρων πάλι γεννᾷ ἀνήριθμον πολὺ πλῆθος,
Ἕρπετὰ δὲ γαίης κινούμενα ψυχοτροφεῖται,
Ποικίλα τε κτηνῶν λιγυρόθροα, τραυλίζοντα,
Ξουθὰ, λιγυπτερόφωνα, ταράσσοντα ἀέρα ταρσοῖς.
Ἐν δὲ νάπαις ὀρέων ἀγρίαν γενεὰν θέτο θηρῶν,
Ἡμῖν τε κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν.
Πάντων θ᾽ ἡγητῆρα κατέστησεν θεότευκτον,
Ἀνδρὶ δ᾽ ὑπαίταξεν παμποίκιλα κ᾽ οὐ κατάληπτα.
Τίς γὰρ σὰρξ δύναται θνητῶν γνῶναι τάδ᾽ ἅπαντα·
Ἀλλ᾽ αὐτὸς μόνος οἶδεν ὁ ποιήσας τάδ᾽ ἀπ᾽ ἀρχῆς,
Ἄφθαρτος κτίστης, αἰώνιος, αἰθέρα ναίων,
Τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὸν προφέρων πολὺ πλείονα μισθὸν
Τοῖς δὲ κακοῖς, ἀδίκοις τε, χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἰδ᾽ ἄλγεα δακρυόεντα.
Ἄνθρωποι τί μάτην ὑψούμενοι ἐκροιζοῦσθε;
Αἰσχυνθῆτε, γαλᾶς καὶ κνώδαλα θειοποιοῦντες.
Οὐ μανίη καὶ λύσσα φρενῶν, καὶ ἐτώσια βάρη;
Εἰλιπόδας κλέπτουσι θεοὶ, συλῶσι τε χύτρας;
Ἀντὶ τε χρυσήεντα πόλον καταπίονα ναίειν
Σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ᾽ ἀράχναις δεδίασται·
Προσκυνέοντες ὄφεις, κύνας, αἰλουροὺς ἀνόητοι,
Καὶ πετεινὰ σέβεσθε, καὶ ἕρπετα θηρία γαίης,
Καὶ λίθινα ξόανα, καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
Κἀν παρόδοισι λίθων συγχώματα· ταῦτα σέβεσθε,

Ἄλλα τε πολλὰ μάταια, ἃ δὴ κ' αἰσχρὸν ἀγορεύειν.
Εἰσὶ θεοὶ μερόπων δολοήτορες οὗτοι ἀβούλων,
Τῶν δὴ κἀκ στόματος χεῖται θανατηφόρος ἰός.
Οὗ δ' ἔστιν ζωή τε, καὶ ἄφθιτον ἀέναον φῶς,
Καὶ μέλιτος γλυκεροῦ γλυκερώτερον ἀνδράσι χάρμα
Ἐκπροχέει· τῷ δεῖ μόνῳ αὐχένα κάμπτειν,
Καὶ τρίβον αἰώνεσσιν ἐν εὐσεβέεσσ' ἀνακλίνειν.
Ταῦτα λιπόντες ἅπαντα, δίκης μεστὸν τὸ κύπελλον
Ζωρότερον, στιβαρὸν, βεβαρημένον, εὖ μάλ' ἄκρητον
Εἱλκύσατ' ἀφροσύνῃσι μεμηνότι πνεύματι πάντες.
Κ' οὐ θέλετ' ἐκνῆψαι, καὶ σώφρονα πρὸς νόον ἐλθεῖν.
Καὶ γνῶναι βασιλῆα θεὸν, τὸν πάντ' ἐφορῶντα.
Τοὔνεκεν αἰθομένοιο πυρὸς σέλας ἔρχετ' ἐφ' ὑμᾶς·
Λάμπασι καυθήσεσθε δι' αἰῶνος τὸ πανῆμαρ,
Ψευδέσιν αἰσχυνθέντες ἐπ' εἰδώλοισιν ἀχρήστοις.
Οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινον; ἀέναόν τε
Ζωὴν κληρονομοῦσι, τὸν αἰῶνος χρόνον, αὐτοὶ
Οἰκοῦντες παραδείσου ὁμῶς ἐριθηλέα κῆπον
Δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Vers 36.: *εἰ δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται* wieder die Unterscheidung zwischen Gott und der Kreatur. V. 38 — 47. spricht der Verfasser anders von Gott als vorher, V. 33 — 35. Der Grund ist klar. Die Heiden setzten die Gottheit herunter, indem sie die Götter gleich Menschen entstehen lassen. Der Unserige weist deßhalb zuerst auf die großen Werke Gottes hin, denn aus diesen ergibt sich indirekt der Beweis, daß menschlich erzeugte Wesen so himmlische Werke nicht ausführen können. Unter *ξουθὰ λιγυπτερόφωνα* sind die Bienen zu verstehen; denn *ξουθὸς* ist ein gewöhnliches Prädikat derselben, und auch das andere paßt trefflich; Thiere, welche mit den Flügeln sanft rauschen. Uebrigens sind hier die Bienen vorzugsweise genannt, wahrscheinlich als heilige und fromme Geschöpfe; denn für solche wurden sie angesehen. Vers 47 — 51. wird die Herrschaft des Menschen über die belebte Natur gepriesen. Die Ursache derselben ist wohl in

dem Beiworte θεότευκτος angedeutet, das einen zweifachen Sinn haben kann; entweder: der Mensch ist von Gott selbst geschaffen — dann wäre anzunehmen, der Verfasser habe sich Alles andere durch Engel erschaffen gedacht; aber diese Meinung läßt sich durch keine Autoritäten rechtfertigen — oder er ist göttlichen Geschlechtes, aus Gott gebildet (τοῦ καὶ γένος ἐσμὲν), welche Erklärung trefflich mit dem 18. Verse und den sonstigen Spuren der alexandrinischen Theosophie übereinstimmt, auch am besten in den Zusammenhang paßt. Im 50. Verse wird wieder die σὰρξ herabgesetzt. Αἰθέρα ναίων, wie oben ὅς πόλον οἰκεῖ. Gott belohnt die Gerechten überschwenglich, und viel mehr, als sie es verdienen; ein Satz, der auch im neuen Testamente vorkommt. Der 55. Vers findet sich ganz in derselben Gestalt in dem orphischen Gedichte bei Justinus. Es ist schwer zu entscheiden, wer von beiden entlehnt hat. Das Wort ἐκροιζοῦσθε im 56. Verse ist zweifelhaft; vielleicht dürfte ἐκφυσιοῦσθε zu lesen seyn. γαλᾶς im 57. Verse ist zusammengezogen aus γαλέας, Katzen. Κνώδαλον heißt hier dem Sinne nach wohl Krokodile. Am Ende des 58. Verses haben die Ausgaben ἐστήσια φάρη, was gar keinen Sinn gibt, und nicht einmal griechisch ist. Auratus in der Note bei Opsopäus schlägt vor: κ' αἴσθησις ἀφαυρὴ (sensus imbecillis), Clauserus ibidem ἐτώσια βάρη, vergebliche Mühen. Ich bin dem Letzteren gefolgt. Vers 59.: „Rauben denn Ochsen die Götter, und plündern sie Töpfe?„ jener Diebstahl geht auf Merkur oder Herkules; das zweite Glied bezieht sich wohl auf die Sitte der Alten, vor die Götterbilder Töpfe mit gekochten Hülsenfrüchten hinzustellen. V. 61.: σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ' ἀράχναις δεδίασται. Die Lieblingspolemik der Juden (cfr. Buch der Weisheit cap. XIII. 10 — 19.). Statt den goldenen Himmel zu bewohnen, wie es Göttern geziemen würde, können sie sich nicht einmal der Würmer und Spinnen erwehren, welche ihre Standbilder

verunreinigen. *Λελίασται* ist ein schönes, von der Weberei entlehntes Bild. Es heißt: das Gewebe anlegen. *Κἂν παρόδοισι*, die Steingebilde auf den Kreuzwegen; wohl die Hermen oder Merkuriussäulen, die nicht immer aus einem Stücke bestanden. V. 69.: „Wo das Leben ist.“ Auch bei Philo wird Gott häufig der Lebendige, der Herr des Lebens genannt. *Καὶ ἄφθιτον, ἀέναον φῶς*. Diese Worte beweisen, daß der Verfasser sich Gott als ein reines Lichtwesen dachte. Die Verbesserung *κρᾶμα* statt *χάρμα* im 70. Verse, welche Auratus bei Galläus vorschlägt, hat viele Wahrscheinlichkeit für sich. Gott würde dann wie bei Philo der Logos, mit einem Mundschenken verglichen, welcher den Menschen den himmlischen Trank der Weisheit und des inneren Friedens reicht. V. 72.: „Ihr müsset eure Bahn zu den ewiglebenden Frommen richten.“ Ein Beweis, daß der Verfasser sich die Gerechten ewig selig denkt. Das Bild vom Taumelbecher, V. 73—75., ist bekanntlich aus dem alten Testamente entlehnt. Aber die Worte *δίκης μεστὸν κύπελλον* sind zweideutig. Entweder sind schon vergangene Plagen gemeint — diese Erklärung paßt wohl auf die Worte, aber nicht in den Zusammenhang — oder heißt es: Becher des Wahnsinnes, der euch Strafe bringen wird. Dieß ist der wahre Sinn; denn es ist nicht von gegenwärtigen, noch vergangenen, sondern von künftigen Gerichten die Rede. Im 78. und 79. Verse werden ewige Höllenstrafen gelehrt. *Πανῆμαρ* ist eine Verstärkung der Worte: *δι᾽ αἰῶνος*. V. 80. wörtlich: „Durch Lügen zu Schanden geworden an euren nichtigen Götzen,“ statt: durch euren lügenhaften Götzendienst verloren. Die vier letzten Verse beweisen die ewige Seligkeit der Frommen. *Ζωὴ* ist mit Nachdruck zu nehmen. Seliges Leben, *βιὸς βιωτός*. Wo der Verfasser sich das Paradies dachte, ob auf Erden — etwa auf einer fernen Insel des Oceans, wie nach Josephus die Essäer geglaubt haben sollen — der in der Luft, kann nicht bestimmt werden.

Das himmlische Brod im letzten Verse könnte dem hellenischen Mythus entnommen, eben so gut aber auch dem Himmelsbrod in der Wüste nachgebildet seyn. Letzteres ist wahrscheinlicher, theils wegen der großen Bedeutung, die Philo auf das Manna legt, theils weil die älteren Kabbalisten ausdrücklich lehrten, daß Manna die Speise der Seligen im Paradiese seyn werde. Man vergleiche die Stelle, welche Galläus pag. 305. aus Sohar in Exodum anführt. (Unter Anderem Folgendes: De illo Manna comesturi sunt justi in seculo futuro.).

Das ganze Stück ist eine Polemik gegen den Götzendienst, der mit örtlich bestimmten Farben geschildert wird. Katzen, giftige Schlangen, Krokodile sind als Gegenstand göttlicher Verehrung genannt. Dieß beweist klar, daß der Verfasser ein Aegypter war.

Folgendes sind die wichtigsten, in diesen Versen enthaltenen Dogmen: Gott ist eine reine Lichtnatur; er wohnt im Himmel, ohne die Erde zu berühren. (Dieß ist angedeutet V. 9.: αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης und V. 60.); er ist unsichtbar, seinem Wesen nach unbegreiflich, dennoch in einem gewissen Sinne aus der Natur erkennbar (V. 30—35.), einer, allweise, heilig; er ist die Weltseele, sein Wesen ist in Allen, seine Lichtnatur hat sich, ohne zerstückt zu werden, in der Gestalt des Menschengeistes Allen mitgetheilt. Alles Gute, wie Weisheit und Frömmigkeit, kommt von ihm (καὶ μέλιτος γλυκεροῦ γλυκερώτερον ἀνδράσι κρᾶμα ἐκπροχέει.). Er ist Weltschöpfer. Zwischen der Kreatur und Gott ist eine unermeßliche Kluft: jener ewig, diese vergänglich. Der Mensch besteht aus Geist und Fleisch; dieses letztere ist Quell aller Schwäche, ohne Zweifel auch der bösen Begierden; denn ob er gleich dieß nicht ausdrücklich sagt, so setzt er doch das Fleisch auf jede Weise herab. Grundlaster des Menschen ist der Stolz; aus diesem

entspringt die ärgste Sünde gegen Gott, der Götzendienst. Die Bösen werden nach dem Tode durch ewiges Feuer gepeiniget, die Frommen erben die ewige Seligkeit und wohnen im Paradiese. Alle diese Sätze, bis auf die zwei letzten, finden sich auch bei Philo, nur läßt er die Frommen nach dem Tode die Luft bewohnen, die Bösen wieder in andere Leiber fahren; daß er aber den Hades kannte, und vielleicht am Ende der Welt, und nach den messianischen Strafgerichten glaubte, haben wir oben nachgewiesen. Dagegen folgte der Verfasser unserer Verse dem Glauben des Volkes, das in allen Ländern und in allen Religionen eine Hölle und einen Himmel erwartet.

Wir gehen über zu dem zwischen dem zweiten und dritten Buche befindlichen Abschnitte. cfr. Galläus pag. 306. und flg. Daß V. 1 — 35. eine von einem Christen herrührende Nachbildung des Proömiums sey, hat Bleek I. Heft 198 — 201. sehr scharfsinnig dargethan; desto wichtiger sind die übrigen Verse des Stückes. V. 36 — 62. Galläus pag. 321 — 326.

Αἶ γένος αἱμοχαρὲς, δόλιον, κακὸν, ἀσεβέων τε
Ψευδῶν, διγλώσσων ἀνθρώπων, καὶ κακοηθῶν
Λεκτροκλόπων, εἰδωλολατρῶν, δόλια φρονεόντων.
Οἷς κακὸν ἐν στέρνοισιν ἔνι μεμανημένος οἶστρος,
Αὑτοῖς ἁρπάζοντες, ἀναίδεα θυμὸν ἔχοντες.
Οὐδεὶς γὰρ καὶ πλοῦτον ἔχων, ἄλλῳ μεταδώσει,
Ἀλλ' ἔσεται κακίη δεινὴ πάντεσσι βροτοῖσι.
Πίστιν δ' οὐ σχήσουσιν ὅλως, χῆραί τε γυναῖκες
Στέρξουσι κρυφίως ἄλλους πολλαὶ διὰ κέρδος·
Οὐ σπάρτην κατέχουσαι βίου ἀνδρῶν αἱ λαχοῦσαι.
Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει
Εἰς ἓν δηθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη,
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται·
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων,
Εἰς αἰῶνας πάντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.
Καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν
Τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται·

Πάντες δ' ἄνθρωποι μελάθροις ἰδίοισιν ὀλοῦνται,
Ὁππόταν οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσῃ καταράκτης.
Οἴμοι δειλαίη πότ' ἐλεύσεται ἦμαρ ἐκεῖνο,
Καὶ κρίσις ἀθανάτοιο θεοῦ, μεγάλου βασιλῆος.
Ἄρτι δὲ τί κτίζεσθε πόλεις, κοσμεῖσθε δὲ πᾶσαι
Ναοῖς, καὶ σταδίοις, ἀγοραῖς, χρυσοῖς ξοάνοις τε
Ἀργυρέοις, λιθίνοις τε, ἵν' ἔλθητ' εἰς πικρὸν ἦμαρ.
Ἥξει γὰρ, ὁπόταν θεῖον διαβήσεται ὀδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις. . . . .

Vers 3.: **λεκτροκλοπῶν.** Ehebrecher, die sich in fremdes Ehebette einstehlen. Verbotene Fleischeslust war den Juden, namentlich den Alexandrinern, eine der größten Sünden, und ihr höchster Stolz, daß sie sich hierin zu ihrem Vortheile vor den Heiden auszeichneten. Ebenso V. 8.: *χῆραί τε γυναῖκες.* Für Wittwen war die Ausschweifung noch schändlicher als für Eheweiber, weil die Trauer ihres Standes sie zur Enthaltsamkeit aufforderte. Außer diesem allgemeinen Grunde muß man noch in Rechnung bringen, daß der Verfasser dieser Verse besonders Cleopatra und ihre großen Unordnungen in jenem Punkte im Auge hatte, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Vers 10.: *σπάρτη βίου*, das eheliche Band. V. 11. enthält die Zeitbestimmung dieses Orakels. Aber genau läßt sich nicht ermitteln, was mit der Herrschaft über Aegypten gemeint sey, ob die Zeit, da Antonius schon todt, und Aegypten förmlich zur römischen Provinz geworden war, oder da Antonius noch bei Cleopatra in Alexandrien lebte; denn Aegypten konnte schon damals als ein den Römern unterworfenes Land betrachtet werden. Die Erwähnung des Triumvirats im 16. und 17. Verse, und die große Macht, welche der ägyptischen Königin im nächsten Abschnitte des III. Buches, der mit unseren Versen genau zusammenhängt, beigelegt wird, machen letztere Erklärung wahrscheinlicher. Vielleicht aber vermengt der Verfasser beide Zeitpunkte mit einander, und gibt in unserem Verse die letzten Ereignisse

vor dem Messiasreich, im 16. und 17. dagegen die Anfänge der Vorzeichen. Die Leseart διθύνουσα im 12. Verse ist nicht gesund; andere Handschriften haben ἰθύνουσα, was einen guten Sinn gibt. Vielleicht dürfte δηθύνουσα zu lesen seyn. In eines verlängernd. Daß dieß übrigens der wahre Sinn der Worte sey, beweist der Zusammenhang. Βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος. In diesen Worten ist Gott, der Herr, gemeint, noch nicht der Messias, der erst im folgenden Verse gefeiert wird; denn das Reich, in dem dieser herrscht, heißt auch im neuen Testamente βασιλεία θεοῦ. Der Messias wird ewig und über den ganzen Erdkreis herrschen. Aehnlich Lukas I. 33.: βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, nur daß hier seine Gewalt auf einen kleineren Raum beschränkt wird. Statt τρεῖς im 17. Verse lesen einige Handschriften τρὶς, was dann von der dreimaligen Uneinigkeit zwischen Antonius und Oktavian zu verstehen wäre. Besser scheint die gewöhnliche, als schwerer, da τρεῖς den vorhergehenden Nominativ auf eine unregelmäßige Art wieder aufnimmt.

Die zwei letzten Verse dieses Abschnittes und einen Theil des ersten Verses aus dem folgenden Buche hält Bleek, I. Heft pag. 202. und 203., für unterschoben. Er möchte die beiden Stücke so zu einem Ganzen verbinden:

> ἥξει γὰρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὁδμὴ
> Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις (κατὰ γῆν) Βελιὰρ μετόπισθεν.

In den Ausgaben endigt der erste Abschnitt so:

> (Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις.) αὐτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
> Ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.

Das dritte Buch beginnt sodann mit den Worten:

> Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίας μετόπισθεν.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Abschnitte einen Verfasser haben; hierauf weist die Zeitbestimmung

hin, welche im Anfange des zweiten Stückes vorkommt. Sodann ist die Vorstellung, daß der Antichrist aus dem Hause der Cäsaren kommen werde, um ein Bedeutendes später, als die Zeit der Cleopatra, in welche das Stück nach den deutlichsten Spuren zu setzen ist. Aus diesen Gründen hat jene Vermuthung Bleek's alle Wahrscheinlichkeit für sich, und Alles würde nach seinem Vorschlage schön zusammenhängen.

— — Ἥξει βελιὰρ μετόπισθεν,
Καὶ στήσει ὀρέων ὕψος, στήσει δὲ θάλασσαν
Ἠέλιον πυρόεντα μέγαν, λαμπράν τε σελήνην
Καὶ νέκυας στήσει, καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει
Ἀνθρώποις· ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσετ ἐν αὐτῷ,
Ἀλλὰ πλανᾷ· καὶ δὴ πολλοὺς μέροπας πλανήσει,
Πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους, ἀνόμους τε καὶ ἄλλους
Ἀνέρας, ὅι τινες οὔπω θεοῦ λόγον εἰσήκουσαν.
Ἀλλ' ὁπόταν μεγάλοιο θεοῦ πελάσωσιν ἀπειλαὶ
Καὶ δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος εἰς γαῖαν ἥξει
Καὶ Βελίηρ φλέξει, καὶ ὑπερφιάλους ἀνθρώπους
Πάντας, ὅσοι τούτῳ πίστιν ἐνεποιήσαντο·
Καὶ τότε δὴ κόσμος ὑπὸ ταῖς παλάμησι γυναικὸς
Ἔσσεται ἀρχόμενος, καὶ πειθόμενος περὶ πάντα
Ἢν δ' ὁπόταν κόσμου παντὸς χήρη βασιλεύσῃ,
Καὶ ῥίψῃ χρυσόν τε καὶ ἄργυρον εἰς ἅλα δῖαν,
Καὶ χαλκόν τε, σίδηρον ἐφημερίων τ' ἀνθρώπων
Εἰς πόντον ῥίψῃ, τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα
Χηρεύσει κόσμῳ· ὁπόταν θεὸς αἰθέρι ναίων
Οὐρανὸν εἱλίσσει, καθάπερ βιβλίον εἰλεῖται,
Πέσσεῖται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ,
Καὶ πελάγει ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
Εἰς ἓν χωνεύσει, καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.
Κοὐκέτι φωστήρων σφαιρώματα καγχαλόωντα,
Οὐ νὺξ, οὐκ ἠὼς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,
Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμὼν, οὐ μετόπωρον.
Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει
Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Das oft wiederholte Wort στήσει hat entweder verschiedene Bedeutungen — so daß στήσει ὀρέων ὕψος erklärt werden muß: er wird Berge hinstellen, wo früher Thäler waren; στήσει θάλασσαν, σελήνην καὶ ἥλιον: er wird das fluthende Meer und die Himmelskörper in ihrem Laufe aufhalten; endlich στήσει νέκυας: er wird Todte auferwecken — oder es hat nur eine Bedeutung, und der Sinn ist: er wird die Berge, Sonne, Mond und Sterne, selbst die Todten zu seinem Dienste hinstellen, und sie zwingen, ihm zu gehorchen. Der Beisatz σήματα πολλὰ ποιήσει im vierten Verse hat einen besseren Sinn nach der letzteren Erklärung. Denn wenn in den vorhergehenden Versen so wunderbare Wirkungen genannt werden, als nach der ersten Erklärung vorausgesetzt wird, so ist der Beisatz von seinen Wundern unnöthig und hinkt. V. 5.: ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσεται: Er kann seine Wunder nicht durchführen und vollenden; sie sind also mangelhaft und werden zu Schanden. V. 6 — 8 erinnert beinahe auf's Wort an Matth. XXIV. 24.: ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Diese auffallende Uebereinstimmung in zwei von einander völlig unabhängigen Schriften darf uns nicht wundern; die Ansicht, welche sie enthalten, ist aus einer gemeinschaftlichen Quelle entstanden, nämlich Deuteron. XIII. 1., 2., und findet sich bei allen älteren Juden. Man vergleiche auch Philo de Sacrificantibus, Mang. II. 259., Mitte, bis unten. Πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους. Die Worte πιστοὶ und ἐκλεκτοὶ sind gleichbedeutend: wer mit Inbrunst an dem Gesetze hängt, ist auserwählt, und umgekehrt; doch erinnert letzterer Ausdruck zugleich an die hebräische Prädestinationslehre. Θεοῦ λόγος im achten Verse ist das Gesetz, gleichwie bei Philo und anderen Alexandrinern. V. 10.: δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος ἥξει: „Die Flamme wird vo-

gend herabströmen;“ dasselbe, was oben durch οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσει καταράκτης bezeichnet wird. Sie wird den Belial nebst seinem Anhange verbrennen. Ebenso Apocalyp. XX. 10.: καὶ ὁ διάβολος, ὁ πλανῶν αὐτοὺς (Gog und Magog) ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου — καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Wir werden noch öfter auf solche gleiche Aussprüche stoßen; denn die Offenbarung und die Sibyllinen sind aus dem Volksglauben, als ihrer gemeinschaftlichen Quelle, geflossen. Im 14. Verse lesen die Ausgaben: περὶ πάντας, statt πάντα, was die richtige Leseart ist. Die Welt wird auf jede Weise gehorchen. Die ganze Beschreibung von V. 13 — 18. paßt in hohem Grade auf die ägyptische Königin Cleopatra, und sonst auf keine andere Person oder Sache. — Die ganze Welt wird unter ihren Händen seyn. Dieß ist beinahe buchstäblich wahr, für die Zeit, da Antonius, gefesselt in ihren Liebesbanden, in Alexandria schwelgte. Man erinnere sich, mit welchem Unwillen selbst die Römer die Macht der Aegyptierin ertrugen, ein Unwille, den Horazius in einigen Versen ausgesprochen hat. Sie ist zweitens eine Wittwe; ebenfalls nach der Geschichte; denn sie war zuerst vermählt mit ihrem Bruder Ptolemäus Dionysos. Sie wird Gold und Silber, Eisen und Erz in's Meer werfen; ein Bild ihrer unsinnigen Verschwendung.

Auf Rom können die Worte unmöglich bezogen werden, wie der Däne Thorlacius in seiner Schrift über die Sibyllinen will. Denn erstens wäre dann die Zeitbestimmung viel zu allgemein, da unsere Orakel sonst immer eine genaue Rechnung zu Grunde legen; für's zweite konnte von Rom nie behauptet werden, es sey eine Wittwe, da die Weltstadt, zumal in den späteren Zeiten, in welche das Orakel, nach der Voraussetzung des dänischen Gelehrten, fallen soll, nie ohne Kaiser war, sondern im Gegentheile oft mehrere hatte, also

gehalten. *Αἰῶνος μεγάλοιο*, eine Anspielung auf die jüdische Ansicht von den zwei großen Zeitläuften, dem gegenwärtigen und kommenden. Jener ist klein und unbedeutend im Vergleiche gegen diesen, daher das Beiwort *μέγας*. Der Ausdruck *ὅταν πάντα γένηται* ist sehr häufig zu Bezeichnung der Ereignisse, welche dem großen Umschwunge der Dinge in den letzten Zeiten vorangehen müssen. So im dritten Buche der Sibyllinen V. 511.: *μέχρι πάντα γένηται*. Ebenso Matth. V. 18.: *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Denn diese Stelle ist so zu deuten: kein Jota vom Gesetze soll aufhören, bis Alles geschehen, d. h., bis Himmel und Erde vorüber ist; oder mit anderen Worten, bis das himmlische Reich beginnt. Denn in diesem erst wird ein anderes, ein himmlisches Gesetz gegeben; wie denn auch die Worte *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* paralell gehen mit dem zweiten Satze: *ἕως ἂν πάντα γένηται*, Aehnlich ist auch Matth. XXIV. 6.: *δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι*.

Mit dem 30. Verse schließt das Orakel, was selbst mehrere Abschreiber gefühlt haben, die nach dem 30. Verse eine Lücke anzeigen.

Uebrigens ist die Zeitfolge, in welche die beschriebenen Ereignisse gesetzt werden müssen, unsicher. Entweder hat der letzte Abschnitt des zweiten Buches einen und denselben Verfasser mit dem ersten des dritten, dann entsteht die Frage, ob der Anfang der ewigen Herrschaft jenes heiligen Königes vor den Weltbrand, der im zweiten Abschnitte so weitläufig geschildert wird, gesetzt werden müsse, oder erst nachher. Allein wenn auch der Anfang des dritten Buches von einem andern Verfasser herrühren sollte, so kehrt dieselbe Frage wieder, weil nie ein Jude weder den Antichrist noch den Belial, noch das Weltgericht ohne einen Messias gedacht hat. Die Entscheidung ist nicht leicht, weil im ersten Falle der göttliche Gesalbte zusammt seinen Anhängern, den Frommen, im all-

gemeinen Brande untergehen müßte, und weil im zweiten der Antichrist ohne das Gegengewicht des Messias waltete, der ihm doch immer entgegengesetzt wird. Doch glaube ich, daß unser Verfasser letzterer Meinung war. *Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἐις μέσον ἥξει Ἀιῶνος μεγάλοιο*, zuerst die Herrschaft des Bösen, dann der Weltbrand zur Bestrafung, erst nach diesem beginnt der *ἀιὼν μέγας*, in welchen man allgemein den Messias versetzte. Dieß stimmt auch zu dem ersten Abschnitte recht gut, denn hier wird die Gewalt der Triumvirn, die auf jeden Fall, nach der Ansicht des Verfassers, der messianischen Zeit vorangeht, in die innigste Verbindung gesetzt mit dem Feuerstrome, der vom Himmel herabfährt, und alles Irdische vernichtet.

Unsere beiden Orakel haben eine hohe Wichtigkeit als Zeugen für die Gluht messianischer Erwartungen in der Zeit, da unser Erlöser geboren ward. Es sind folgende Glaubenslehren in ihnen enthalten: Kurz vor dem Ende der Zeiten, das damals, so wie mehrere Jahrhunderte nachher, unverzüglich erwartet wurde, herrscht gränzenlose Bosheit unter den Menschen; der Teufel, in Gestalt eines gewaltigen Fürsten, mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet, und selbst Wunder, obgleich falsche, zu thun fähig, verführt die Sterblichen und leitet sie zu allen Lastern an; aber nun ist das Maas voll, ein Feuerstrom stürzt vom Himmel herab, die Sterne sinken ein, der Himmel fällt auf die Erde herunter, das Chaos kehrt wieder, die ganze Welt wird ausgebrannt, bis sie geläutert, und zu einer neuen Schöpfung bereitet ist. *Εἰς καθαρὸν διαλέξει.* Nun beginnt das Gericht, es beginnt die ewige Herrschaft des göttlichen Gesalbten.

Der folgende Abschnitt von V. 31 — 99. scheint von einem heidnischen Verfasser herzurühren, und gehört nicht hieher. cfr, Bleek, I. Heft, 206 — 210. Der nächste, von Vers 100 — 128., ist zwar von einem Juden, zur Zeit der

Ptolemäer Physkon und Philometor, geschrieben, enthält aber nichts dogmatisch merkwürdiges, als die letzten Verse. Nach dem salomonischen, dem hellenischen, dem macedonischen, und endlich dem römischen Reiche wird zur Zeit des siebenten Ptolemäers (Physkon):

Ἄχρι πρὸς ἑβδομάτην βασιληΐδα, ἧς βασιλεύσει
Αἰγύπτου βασιλεὺς, ὃς ἀφ᾽ Ἑλλήνων γένος ἔσται.

das Volk Gottes sich wieder erheben, und auch die anderen Nationen zum Heile führen:

Καὶ τότ᾽ ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι κάρτερον ἔσται
Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Βίος hat hier, wie oben *ζωή*, eine höhere Bedeutung, wahres Leben, Seligkeit. Die Verheißung selbst ist den Propheten entnommen, von denen einige, wie bekannt ist, lehrten, daß in der messianischen Zeit alle Völker zum Dienste des wahren Gottes bekehrt werden sollen.

Im nächsten Abschnitte von Vers 129 — 227., der von demselben, um das Jahr 160 vor Christus lebenden Alexandriner herzurühren scheint (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 214 — 216.), wird zuerst heidnischen Völkern mancherlei Unglück geweissagt, dann kommt die Sibylle auf die Hebräer zu sprechen; auch diese wird Unheil treffen. Zuerst beschreibt sie ihre Frömmigkeit, dann ihre Geschichte in einer prophetischen Vision. Jene Schilderung ist dogmatisch merkwürdig, weßhalb wir sie hersetzen.

— Ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὖρ Χαλδαίων 151
Ἐξ ὧν δὴ γένος ἐστὶ δικαιοτάτων ἀνθρώπων
Οἷσιν ἀεὶ βουλή τ᾽ ἀγαθὴ, καλά τ᾽ ἔργα μέμηλεν.
Οὔτε γὰρ ἠελίου κύκλιον δρόμον, οὔτε σελήνης
Οὔτε πελώρια ἔργα μεριμνῶσι κατὰ γαίης, 155
Οὔτε βάθος χαρόποιο θαλάσσης Ὠκεανοῖο,
Οὐ πταρμῶν σημεῖ᾽, οἰωνοπόλων τε πετεινά,
Οὐ μάντεις, οὐ φαρμακοὺς, οὐ μὴν ἐπαοιδοὺς
Οὐ μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστριμύθων,

Οὐδὲ τὰ Χαλδαίων, τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσιν,
Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν.
Ὅσσα κεν ἄφρονες ἄνδρες ἐρευνῶσιν κατὰ ἦμαρ,
Ψυχὰς γυμνάζοντες εἰς οὐδὲν χρήσιμον ἔργον,
Καὶ ῥα πλάνην ἐδίδαξαν ἀεικελίους ἀνθρώπους.
Ἐξ ὧν δὴ κακὰ πολλὰ βροτοῖς πέλεται κατὰ γαῖαν,
Τοῦ πεπλανῆσθαι ὁδοὺς τ' ἀγαθὰς, καὶ ἔργα δίκαια.
Οἱ δὲ μεριμνῶσιν τε δικαιοσύνην τ' ἀρετήν τε,
Κ' οὐ φιλοχρημοσύνη τις γ', ἣ κακὰ μύρια τίκτει
Θνητοῖς ἐν ἀνθρώποις, πόλεμον καὶ λιμὸν ἄπειρον.
Τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια πέλει κατ' ἀγροὺς τε πόλεις τε,
Οὐδὲ κατ' ἀλλήλων νυκτοκλοπίας τελέουσι
Οὐδ' ἀγέλας ἐλάουσι βοῶν, οἰῶν τε καὶ αἰγῶν·
Οὐδὲ ὅρους γαίης γείτων τοῦ γείτονος αἴρει.
Οὐδὲ πολυπλουτῶν τις ἀνὴρ τὸν ἐλάττονα λυπεῖ.
Οὐδέ γε χήρας θλίβει, μᾶλλον δ' αὖτε βοηθεῖ,
Αἰεὶ ἐπαρκέων ἐν σίτῳ, οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ·
Αἰεὶ δ' ὄλβιος ἐν δήμῳ, τοῖς μηδὲν ἔχουσιν,
Ἀλλὰ πενιχρομένοισι θέρους ἀπὸ μοῖραν ἰάλλει.
Πληροῦντες μεγάλοιο θεοῦ φάτιν ἔννομον ὕμνον,
Πᾶσι γὰρ οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν.

Der erste Vers, der in den Ausgaben so lautet: *ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὐχαλδαίου*, ist verdorben. Ich vermuthe, es war ursprünglich von *Οὐρ Χαλδαίων*, als dem Ort, die Rede, aus dem Abraham, und durch ihn das israelitische Volk, abstammt, und habe den Text nach dieser Annahme verbessert. Von V. 154 — 161. wird Israel gepriesen, weil es keine Astrologie treibe, noch andere abergläubische Gebräuche der Art, durch welche die Heiden die Zukunft zu erforschen strebten. Sie bekümmern sich nicht um den Kreislauf der Sonne und des Mondes, noch um außerordentliche Erscheinungen auf der Erde. Dem Zusammenhange gemäß müssen die *πελώρια ἔργα* von der Zeichendeuterei, von Beobachtung der portenta verstanden werden. Dasselbe gilt auch vom 156. Verse. Sie schauen nicht in die Tiefe des dunkeln Oceans. Denn auch im Meere fand der Aber-

glaube τέρατα, auch in seinen Tiefen Zeichen der Zukunft. Οὐ πταρμῶν σημεῖα. Der Pariser Codex liest παλμῶν. Beide Lesearten geben einen guten Sinn. Doch ist die erstere, als durch mehrere Autoritäten begründet, vorzuziehen. Das Nießen galt bei den Alten für bedeutungsvoll; daher auch bei den neueren Nationen der Gebrauch geblieben ist, den Nießenden Heil zu wünschen. Φαρμακοὺς und ἐπαοιδοὺς im 158. Verse bedeuten dasselbe. Man sammelte Kräuter und andere geheime Mittel zu Beschwörungen. Ἐγγαστριμύθων, Bauchredner, Leute, die ein πνεῦμα πύθωνος hatten, (wie es Actor. XVI. 16. heißt,) und nach dem Glauben damaliger Zeiten, vermöge ihrer Verbindung mit den Dämonen, wahrsagen konnten. Τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσι, eine prägnante Construktion. Sie finden die Prophezeiung der Zukunft in den Sternen. Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Ἀστρονομεῖν wird hier von ἀστρολογεῖν unterschieden. Es bedeutet also ohne Zweifel die wissenschaftliche und natürliche Erforschung der himmlischen Körper. Alles dieß führt nur zum Unheil: τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν. Die ganze Stelle von V. 154 — 161. bezieht sich auf das mosaische Gebot Deuteron. XVIII. 10., 11.: οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος, καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακὸς, ἐπαείδων ἐπαοιδὴν, ἐγγαστρίμυθος, καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκροὺς. Auf die Worte τερατοσκόπος bezieht sich der 155. und 156. Vers, auf μαντευόμενος καὶ κληδονιζόμενος, οἰωνιζόμενος der 157. und der Anfang des 158. Φαρμακὸς ἐπαείδων ἐπαοιδὴν und ἐγγαστρίμυθος kehrt wörtlich wieder in den Versen 158. und 159. Uebergangen sind die Bestimmungen περικαθαίρων τὸν υἱὸν ἐν πυρὶ, wohl, weil sie nicht verstanden wurden, und ἐπερωτῶν τοὺς νεκροὺς, vielleicht, weil dieß damals kein sehr gewöhnlicher Aberglaube war. Dagegen wird auf's stärkste der Abscheu der Juden vor Astrologie her-

vorgehoben; dieß ist um so merkwürdiger, weil der Text des Deuteronomium keine Veranlassung gab. Diese mußte also aus der Erfahrung kommen. Man erinnere sich nun, daß auch Philo sich an verschiedenen Orten stark gegen Astrologie ausspricht, und sie als einen Greuel bezeichnet, der den Verehrern Jehova's ferne sey. Nach diesen Zeugnissen kann es gewiß Niemand einfallen, die εἱμαρμένη, welche, nach Josephus, Essäer und Pharisäer glaubten, astrologisch zu deuten. Im 164. Verse liest der Text: καὶ ῥὰ πλάνοις ἐδίδαξαν, wir haben auf die Auktorität des Pariser Codex hin πλάνην gesetzt. V. 170.: τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια κ. τ. λ. Hiemit ist zu vergleichen Levitic. XIX. 36., Deuteron. XXV. 13., 15., so wie auch das folgende auf mosaische Gesetze hinweist. Αἰεὶ ἐπαρκέων ἐν σίτῳ κ. τ. λ., eine hebräische Construktion für σῖτον oder σίτου. Der 179. Vers ist dem Sinne nach klar, aber die Wortfügung ist schwierig. Ἔννομον ὕμνον scheint ein Beisatz zu θεοῦ φάτιν; aber man begreift nicht, wie das göttliche Gesetz so genannt werden könne. Vielleicht ist so zu erklären: Sie erfüllen Gottes Gebot als gesetzlichen Lobpreis, als einen Gottesdienst, wie ihn das Gesetz verlangt.

Die folgende prophetische Beschreibung der israelitischen Geschichte bietet nichts Merkwürdiges dar. Nun kommt von Vers 227 — 266. eine Weissagung gegen Babylon, gegen Aegypten, unter dem siebenten Könige aus hellenischem Stamme, nämlich Ptolemäus Physkon, gegen Gog und Magog, endlich gegen Lybien. Daß dieß Orakel 160 Jahre vor Christus zu setzen sey, geht aus jener Zeitbestimmung hervor. Uebrigens enthält es nichts Wichtiges. Dasselbe gilt von den zwei folgenden Orakeln von V. 267 — 284., und von da bis 319. Denn das erste derselben ist ohne Bedeutung; das zweite, obwohl an sich bemerkenswerth, scheint späteren Ursprunges, und von einem Christen eingeschoben (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 221. und 222.).

Von 319 — 351. kommt ein Orakel auf Alexander und seine Nachfolger. Leider ist der Text außerordentlich verdorben; nur so viel sieht man, daß das von ihm gestiftete Reich, ganz wie bei Daniel cap. VII., mit zehn Hörnern verglichen wird, neben denen ein elftes herauswächst. V. 335.: *Ἐκ δέκα δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει*, und 338.: *καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.* Ist dieses Orakel wirklich aus der Zeit der Ptolemäer Physkon und Philometor, wie Bleek ibidem 222 — 224. vermuthet, so hätten wir hier einen merkwürdigen Beweis, daß zu jener Zeit das Bild von den zehn Hörnern weit verbreitet war.

Von Vers 352 — 374. weissagt die Sibylle in einem Orakel, das schon Varro kannte: Homer werde einst aus ihren Gedichten entlehnen. Daß dieser Abschnitt einen Juden zum Verfasser hat, geht aus der Art hervor, in der er den Sänger Ilions behandelt, und seinen Götterglauben angreift. Andererseits ist gewiß, daß kein Jude den Homer eines lächerlichen Diebstahls an der Sibylle beschuldigt haben würde, wenn nicht zu seiner Zeit und unter seiner Nation schon der Glaube verbreitet gewesen wäre, daß die Blüthen der griechischen Bildung aus den Schriften Mosis, welchen ja auch die Sibylle als das reinste Gefäß der Offenbarung feiert, geschöpft seyen; mit anderen Worten, wenn man nicht schon die hellenische Philosophie in die heiligen Bücher der Juden hineingedeutet hätte. Dieß stimmt trefflich zu den Fragmenten Aristobuls, der jenen Raub auf's bestimmteste, und gewiß nicht als der erste, behauptet.

Von V. 375 — 430. folgt eine Reihe schwerverständlicher Orakel gegen einzelne Städte und Völker, die kein dogmatisches Interesse darbieten. Der nächste Abschnitt bis 513. enthält drohende Weissagungen wider die Phöniker, wider Kreta, Thrazien, Gog und Magog, wider die Lyker, Phrygier,

Lyder, Pamphylier, endlich gegen die Hellenen. Sie werden unsägliches Wehe erdulden, wann:

ὅταν πολυβάρβαρον ἔθνος ἐπέλθῃ.

Hiebei ist an die Unterjochung durch die Römer in den Zeiten des macedonischen Perseus zu denken, wie die furchtbare Beschreibung des Unglückes zeigt. Diese Leiden kommen über die Hellenen wegen ihres Vertrauens auf sterbliche Feldherren, wegen ihres Götzendienstes, den sie 1500 Jahre geübt. Zuletzt aber, wenn Alles geschehen:

μέχρι πάντα γένηται,
Ὅσσα μόνος βουλεύσεται οὐκ ἀτέλευτα Θεός γε.
Πάντα τελεσθῆναι κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη.

werden auch sie, wie es scheint, den wahren Gott verehren. Die angeführten Verse sprechen klar die allgemein verbreitete jüdische Vorstellung aus, daß der ganze Weltgang nach einem vorherbestimmten göttlichen Plane verlaufe, und daß deßhalb Alles nur in der vorhergeordneten Reihe eintreten könne.

In den folgenden, mit den vorherigen genau verbundenen, Versen wird das hohe Glück in dem messianischen Reiche beschrieben, von V. 514 — 572.

Εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος ἔσσεται αὖθις
Βουλαῖς ἠδὲ νόμῳ προσκείμενοι ὑψίστοιο
Οἳ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσι
Λοιβῇ τε κνίσσῃ τ', ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις,
Ταύρων ζατρεφέων θυσίαις, κριῶν τε τελείων,
Πρωτοτόκων οἰῶν τε, καὶ ἀρνῶν πίονα μῆλα
Βωμῷ ἐπὶ μεγάλῳ ἁγίως ὁλοκαρπεύοντες.
Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου ὑψίστοιο λαχόντες,
Ὄλβιοι οἰκήσουσι πόλεις, καὶ πίονας ἀγρούς,
Αὖτι δ' ὑψωθέντες ὑπ' ἀθανάτοιο προφῆται
Καὶ μέγα χάρμα βροτοῖς πάντεσσι φέροντες.
Μούνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας εὔφρονα βουλὴν
Καὶ πίστιν, καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι νόημα.
Οἵτινες οὐκ ἀπάτῃσι κεναῖς οὐδ' ἔργ' ἀνθρώπων
Χρύσεα καὶ χάλκεια, καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος,
Καὶ ξυλίνων, λιθίνων τε θεῶν εἴδωλα καμόντων,

Πήλινα, μιλτόχριστά τε, ζωγραφίας τυποειδεῖς
Τιμῶσιν ὅσαπερ τε βροτοὶ κενεόφρονι βουλῇ.
Ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνάς,
Ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες
Ὕδασι, καὶ τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα,
Ἀθάνατον, καὶ ἔπειτα γονεῖς· μετὰ δ' ἔξοχα πάντων
Ἀνθρώπων, ὁσίης εὐνῆς μεμνημένοι εἰσίν.
Κοὐδὲ, πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως,
Ὅσσα τε Φοίνικές τ', Αἰγύπτιοι, ἠδὲ Λατῖνοι,
Ἕλλας τ' εὐρύχορος, καὶ ἄλλων ἔθνεα πολλὰ
Περσῶν καὶ Γαλατῶν, πάσης τ' Ἀσίης, παραβάντες
Ἀθανάτοιο θεοῦ ἁγνὸν νόμον, ὃν παρέβησαν.
Ἀνθ' ὧν ἀθάνατος θήσει πάντεσσι βροτοῖσιν
Ἄτην, καὶ λιμὸν, καὶ πήματά τε, στοναχάς τε,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὕνεκεν ἀθάνατον γενέτην πάντων ἀνθρώπων
Οὐκ ἔθελον τιμᾶν ὁσίως, εἴδωλα δ' ἐτίμων
Χειροποίητα σέβοντες, ἃ ῥίψουσι βροτοὶ αὐτοὶ
Ἐν σχισμαῖς πετρῶν κατακρύψαντες δι' ὄνειδος.
Ὁππόταν Αἰγύπτου βασιλεὺς νέος ἕβδομος ἄρχῃ
Τῆς ἰδίης γαίης, ἀριθμούμενος ἐξ Ἑλλήνων,
Ἀρχῆς ἧς ἄρξουσι Μακεδόνες ἄσπετοι ἄνδρες·
Ἔλθῃ δ' ἐξ Ἀσίης βασιλεὺς μέγας αἰετὸς αἴθων
Ὃς πᾶσαν σκεπάσει γαῖαν πεζῶν τε καὶ ἱππέων
Πάντα τε συγκόψει, καὶ πάντα κακῶν ἀναπλήσει,
Ῥίψει δ' Αἰγύπτου βασιλήϊον, ἐκ δέ τε πάντα
Κτήματ' ἑλὼν ἐποχεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.
Καὶ τότε δὴ κάμψουσι θεῷ, μεγάλῳ βασιλῆϊ,
Ἀθανάτῳ γόνυ λευκὸν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
Ἔργα τε χειροποίητα πυρὸς φλογὶ πάντα πεσεῖται.
Καὶ τότε δὴ χάρμην μεγάλην θεὸς ἀνδράσι δώσει.
Καὶ γὰρ γῆ, καὶ δένδρα, καὶ ἄσπετα ποίμνια μήλων
Δώσουσι καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν,
Οἴνου, καὶ μέλιτος γλυκεροῦ, λευκοῦ τε γάλακτος,
Καὶ σίτου· ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἁπάντων.
Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλειν, βροτὲ ποικιλόμητι κάκοφρον,
Ἀλλὰ λιπὼν πλοῦτον, στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.
Θῦε θεῷ ταύρων ἑκατοντάδας, ἠδὲ καὶ ἀρνῶν
Πρωτοτόκων, αἰγῶν τε περιπλομέναισιν ἐν ὥραις.

Ἀλλά μιν ἱλάσκου, θεὸν ἄμβροτον, αἴ κ' ἐλεήσῃ.
Οὗτος γὰρ μόνος ἐστὶ θεός, κ'ουκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος. 570
Τήν τε δικαιοσύνην τίμα, καὶ μηδένα θλῖβε.
Ταῦτα γὰρ ἀθάνατος κέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι. 572

Im 515. Verse lesen die Handschriften fälschlich νῷ οἱ statt νόμῳ, was sich von selbst als die wahre Leseart zu erkennen gibt. — Mit täglichen Opfern werden sie den Tempel des Höchsten ehren. Im 521. Verse sind die Worte „ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου λαχόντες“ zweideutig. Entweder heißt λαχεῖν: sie werden dem Gesetze nachkommen und es erfüllen, oder sie werden die Versprechungen des Gesetzes erlangen; denn es wird ja im Deuteronomium, auf welches alle Beschreibungen messianischen Glückes Rücksicht zu nehmen pflegen, den Juden die höchste irdische Seligkeit verheißen, wenn sie dem Gesetze nachkommen. Letztere Erklärung scheint besser. Zu den Versen 523. und 524. fehlt das Zeitwort, aber Nachläßigkeiten der Art sind in den Sibyllinen häufig. Beide Verse weisen auf die Verheißung der Propheten hin, daß in der messianischen Zeit gottbegeisterte Seher auftreten werden. Οἵτινες im 527. Verse ist nicht auf die Propheten, sondern auf das ganze Volk zu beziehen. Diese Verse bis zum 534. werden von Clemens Alexandrinus in seiner cohortatio ad gentes in einer viel reineren Gestalt angeführt, nach welcher wir auch den Text verbessert haben; denn dieser liest statt τιμῶσιν ὅσαπερ τε offenbar fehlerhaft τιμῶντες, ὅσα κέν τε und γέρας ἁγνίζοντες statt χρόα, und ἀεὶ μέγαν ὄντα statt τὸν ἀεὶ μεδέοντα. Im 536. Verse wird wieder die Enthaltung von Fleischeslust als eine der größten israelitischen Tugenden gepriesen. Von Vers 542. geht der Dichter aus Veranlassung der heidnischen Laster auf die Strafgerichte über, welche vor dem Anfange der messianischen Zeiten hereinbrechen. V. 547. und 548.: Sie werden einst, wenn sie sich zum wahren Gotte bekehren, die Götzenbilder aus Schaam in Felsen-

klüfte werfen, damit Niemand mehr diese Zeugen ihrer früheren Thorheit schauen könne. Die Zeitbestimmung im 549. Verse bezeichnet den Anfang des Heiles: „Wann ein junger König, aus dem Stamme der Hellenen entsprossen, die Herrschaft, welche die Makedonen gegründet, als der siebente in der Reihe, ausüben wird.“ Dieß geht, wie auch die folgenden Verse zeigen, auf die Jugendzeit des Ptolemäers Physkon. (cfr. Bleek I. Heft pag. 229. u. flg.) Unter dem Könige, der aus Asien kommt, ist Antiochus Epiphanes zu verstehen, der 170 vor Christus, unter dem Vorwande der Vormundschaft über Ptolemäus Philometor, in Aegypten einfiel, und einen großen Theil des Landes einnahm, worauf die Alexandriner den jüngeren Bruder des letzteren, Physkon genannt, zum Könige wählten. Das Bild αἰετὸς αἴθων ist vielleicht aus Deuteron. XXVIII. 49. entlehnt: ἐπάξει ἐπὶ σὲ κύριος ἔθνος μακρόθεν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, ὡσεὶ ὅρμημα ἀετοῦ. V. 555. und 556.: Antiochus mußte sich 168 vor Christus, auf Befehl der Römer, wieder aus Aegypten entfernen, aber er führte unermeßliche Beute auf seinen Schiffen fort. Nun bekehren sich die Heiden nach unseres Dichters Erwartung. Man ersieht hieraus, daß dieses Orakel kurz nach 168 vor Christus geschrieben ist, denn sonst würde es ein Ereigniß, das nie eintrat, nicht geweissagt haben. V. 559.: Die Götzenbilder (ἔργα χειροποίητα) werden durch Feuer zerstört; ohne Zweifel, weil sie von den bekehrten Heiden selbst verbrannt werden. Von 560 — 564. wird die Fruchtbarkeit der Erde in jenen Zeiten des Segens beschrieben. Wohl zu beachten ist das Beiwort ἀληθινὸς im 562. Verse. Es ist ascetisch, und enthält einen versteckten Angriff auf den heidnischen Begriff von Glück, der alles im Uebermaße verlangte. Die einfachen Gaben der Natur sind der wahre Reichthum; die künstlichen, von Köchen und Zuckerbäckern bereiteten Speisen, sind vom Uebel. Ebenso Philo, de praemiis ac poenis, wo

er ebenfalls von den messianischen Zeiten redet. Mang. II. 424., gegen oben: πλοῦτος ὁ μὲν τῆς φύσεως εὐτελὴς, τροφὴ καὶ σκέπη. Τροφὴ μὲν οὖν ἄρτος καὶ ναματιαῖον ὕδωρ. Statt πλοῦτος τῆς φύσεως setzt er an anderen Stellen πλοῦτος ἀληθινὸς, denn beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend. Von V. 565 — 572. Aufforderung an die Heiden, den Anbruch des Heils durch frühzeitige Bekehrung zu beschleunigen. Der 565. Vers ist verdorben; er liest Ἀλλὰ σὺ μὴ πολλὴν κ. τ. λ., was keinen Sinn gibt. Ich habe μέλλειν dafür gesetzt. Ganz ähnlich lauten zwei orphische Verse:

Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων βροτὲ ποικιλόμητι βράδυνε,
Ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.

Ich möchte den ersten Vers ganz so setzen, wenn nicht der Ausdruck ποικιλόμητις κακόφρων in den Sibyllinen sehr häufig wäre. Λιπὼν πλοῦτον: die Sorge für die irdischen Güter ist das größte Hinderniß, das die Sterblichen von Gott ableitet.

Noch merkwürdiger ist das folgende Orakel von 573 bis 723.

Ἀλλὰ σὺ τοῦ μεγάλοιο θεοῦ μήνιμα φύλαξαι,
Ὁππότε κεν πάντεσσι βροτοῖς λοιμοῖο τελευτὴ
Ἔλθῃ, καὶ φοβεροῖο δίκῃ τύχωσι δαμέντες,
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆα λάβῃ, χώραν τ' ἀφέληται,
Ἔθνη δ' ἔθνεα πορθήσῃ, καὶ φῦλα δυνάσται.
Ἡγεμόνες δὲ φύγωσιν ἐς ἄλλην γαῖαν ἅπαντες.
Ἀλλαχθῇ γέ τε γαῖα βροτῶν, καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν, καὶ πίονα γαῖαν
Ἐξαρύσῃ πλούτοιο, καὶ ἀντίον εἰς ἔριν αὐτῶν
Ἔλθωσι, χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου εἵνεκεν (ἔσται
Ἡ φιλοχρημοσύνη κακὰ σημαίνουσα πόλεσσι)
Χώρῃ ἐν ἀλλοτρίῃ. Ἄταφοι δὲ ἅπαντες ἔσονται,
Καὶ τῶν μὲν γῦπές τε καὶ ἄγρια θηρία γαίης
Σάρκας δηλήσονται· ἐπὰν δὴ ταῦτα τελεσθῇ,
Λείψανα γαῖα πέλωρος ἀνηλώσειε θανόντων.
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἔσται ἅπασα

Κηρύσσουσα τάλαινα μῦσος μυρίων ἀνθρώπων.
[Πολλὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πελτὰς καὶ θυρεοὺς, γαισοὺς, παμποίκιλα ὅπλα,
Οὐδέ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται εἰς πυρὸς αὐγήν.]
Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
Ἀλλὰ θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.
Λαὸς δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περικαλλέι πλούτῳ
Βεβριθὼς, χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ, ἠδέ τε κόσμῳ
Πορφυρέῳ· καὶ γαῖα τελεσφόρος, ἠδὲ θάλασσα
Τῶν ἀγαθῶν πλήθουσα. Καὶ ἄρξονται βασιλῆες
Ἀλλήλοις κοτέειν, ἐπαμύνοντες κακὰ θυμῷ.
[Ὁ φθόνος οὐκ ἀγαθὸν πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι.]
Ἀλλὰ πάλιν βασιλῆες ἐθνῶν ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν
Ἀθρόοι ὁρμήσονται, ἑαυτοῖς κῆρα φέροντες.
Σηκὸν γὰρ μεγάλοιο θεοῦ, καὶ φῶτας ἀρίστους
Περθεῖν βουλήσονται· Ὁπηνίκα γαῖαν ἵκωνται
Θύσουσι κύκλῳ πόλεως μιαροὶ βασιλῆες,
Τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων, καὶ λαὸν ἀπειθῆ.
Καὶ ῥὰ θεὸς φωνῇ μεγάλῃ, πρὸς πάντα λαλήσει
Λαὸν ἀπαίδευτον κενεόφρονα, καὶ κρίσις αὐτοῖς
Ἔσσεται ἐκ μεγάλοιο θεοῦ, καὶ πάντες ὀλοῦνται
Χειρὸς ἀπ' ἀθανάτοιο. Ἀπουρανόθεν δὲ πεσοῦνται
Ῥομφαῖαι πυριναὶ, κατὰ γαῖαν λάμπαδες ἄν γε
Ἥξονται μεγάλαι, λάμπουσαι εἰς μέσον ἀνδρῶν,
Γαῖα δὲ παγγενέτειρα σαλεύσεται ἤμασι κείνοις,
Χειρὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, καὶ ἰχθύες οἱ κατὰ πόντον,
Πάντα δὲ θηρία γῆς, καὶ ἄσπετα φῦλα πετεινῶν,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ψυχαὶ, καὶ πᾶσα θάλασσα
Φρίξει ὑπ' ἀθανάτοιο προσώπου, καὶ φόβος ἔσται.
Ἠλιβάτους κορυφάς τ' ὀρέων, βουνούς τε πελώρων
Ῥήξει, κυάνεόν τ' ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται.
Ἠέριαι δὲ φάραγγες ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσι,
Ἔσσονται πλήρεις νεκύων· ῥεύσουσι δὲ πέτραι
Αἵματι, καὶ πεδίον πληρώσει πᾶσα χαράδρα.
Τείχεα δ' εὐποίητα χαμαὶ πεσέονται ἅπαντα
Ἀνδρῶν δυσμενέων, ὅτι τὸν νόμον οὐκ ἔγνωσαν,

Οὐδὲ κρίσιν μεγάλοιο Θεοῦ, ἀλλ' ἄφρονι Θυμῷ
Πάντες ἐφορμηϑέντες ἐφ' ἱερὸν ἤρατε λόγχας.
Καὶ κρινεῖ πάντας πολέμῳ Θεὸς, ἠδὲ μαχαίρῃ,
Καὶ πυρὶ, καὶ ὑετῷ τε κατακλύζοντι, καὶ ἔσται
Θεῖον ἀπουρανόϑεν, αὐτὰρ λίϑος, ἠδὲ χάλαζα
Πολλὴ καὶ χαλεπὴ, ϑάνατος δ' ἐπὶ τετράποδ' ἔσται.
Καὶ τότε γνώσονται Θεὸν ἄμβροτον, ὃς τάδε κραίνει.
Οἰμωγή τε καὶ ἀλαλαγμὸς κατ' ἀπείρονα γαῖαν
Ἔσσεται, ὀλλυμένων ἀνδρῶν· καὶ πάντες ἄναυδοι
Αἵματι λούσονται· πίεται δέ τε γαῖα καὶ αὐτὴ
Αἵματος ὀλλυμένων, κορέσονται ϑηρία σαρκῶν.
Αὐτός μοι τάδε πάντα Θεὸς μέγας ἀέναός τε
Εἶπε προφητεῦσαι. Τάδε δ' ἔσσεται οὐκ ἀτέλεστα
Οὐδ' ἀτελεύτητα, ὅτι κεν μόνον ἐν φρεσὶ ϑείῃ.
Ἄψευστον γὰρ πνεῦμα Θεοῦ πέλεται κατὰ κόσμον.
Υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο Θεοῦ περὶ ναὸν ἅπαντες
Ἡσυχίως ζήσοντ' εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις
Οἷς δώσει κτίστης, ὁ δικαιοκρίτης τε μόναρχος.
Αὐτὸς γὰρ σκεπάσειε μόνος, μεγάλως τε παραστὰς
Κύκλοϑεν ὡσεὶ τεῖχος ἔχων πυρὸς αἰϑομένοιο.
Ἀπτόλεμοι δ' ἔσσονται ἐν ἄστεσιν ἠδ' ἐνὶ χώραις.
Οὐ χεὶρ γὰρ πολέμοιο κακοῦ, μάλα δ' ἔσσεται αὐτοῖς
Αὐτὸς ὑπέρμαχος Ἀϑάνατος, καὶ χεὶρ ἁγίοιο.
Καὶ τότε δὴ νῆσοι πᾶσαι πόλεές τ' ἐρέουσιν
Ὁππόσον ἀϑάνατος φιλέει τοὺς ἄνδρας ἐκείνους,
Πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ, ἠδὲ βοηϑεῖ,
Οὐρανὸς, ἠέλιός τε ϑείλατος, ἠδὲ σελήνη.
Ἡδὺν ἀπὸ στομάτων λόγον ἄξουσι δ' ἐνὶ ὕμνοις,
Δεῦτε πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χϑονὶ, λισσώμεσϑα
Ἀϑάνατον βασιλῆα, Θεὸν μέγαν, ἀέναόν τε.
Πέμπωμεν πρὸς ναὸν, ἐπεὶ μόνος ἐστὶ δυνάστης,
Καὶ νόμον ὑψίστοιο Θεοῦ φραζώμεϑα πάντες,
Ὅστε δικαιότατος πέλεται πάντων κατὰ γαῖαν,
Ἡμεῖς δ' ἀϑανάτοιο τρίβου πεπλανημένοι ἦμεν,
Ἔργα τε χειροποίητα σεβάσμεϑα ἄφρονι Θυμῷ,
Εἰδώλων ξοάνων τε καταφϑιμένων ἀνϑρώπων,
Ταῦτα βοήσουσι ψυχαὶ πιστῶν ἀνϑρώπων,
Δεῦτε Θεοῦ κατὰ δῆμον ἐπὶ στομάτεσσι πεσόντες
Τέρψωμεν ὕμνοισι Θεὸν γενετῆρα κατ' οἶκον.

[Ἐχθρῶν ὅπλα ποριζόμενοι κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἑπτὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πέλτας καὶ θυρεοὺς, κόρυθας, παμποίκιλα θ' ὅπλα,
Πολλὰ δὲ καὶ τόξων, πλήθη βελέων, ἀδίκων τε.
Οὐδέ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται εἰς πυρὸς αὐγήν.]
Ἀλλὰ τάλαιν' Ἕλλας, ὑπερήφανα παῦε φρονοῦσα.
Λίσσεο δ' ἀθάνατον μεγαλήτορα, καὶ προφύλαξαι,
Στεῖλον δὴ ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον.
Ὅστε μὲν ἐξ ὁσίης γαίης πέλεται μεγάλοιο.
Μὴ κίνει καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων.
Πάρδαλιν ἐκ κοίτης, μή τοι κακὸν ἀντιβολήσῃς.
Ἀλλ' ἀπέχου, μηδ' ἴσχ' ὑπερήφανον ἐν στήθεσσι
Θυμὸν, ὑπερφίαλον, στεῖλας πρὸς ἀγῶνα κραταιὸν,
Καὶ δούλευε θεῷ μεγάλῳ, ἵνα τῶνδε μετασχῇς.
Ὁππότε καὶ τοῦτο προλάβῃ τέλος, αἴσιμον ἦμαρ
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους ἀγαθοὺς μεγάλοιο καταρχή.
Γῆ γὰρ παργενέτειρα βροτοῖς δώσει τὸν ἄριστον
Καρπὸν ἀπειρέσιον, σίτου, οἴνου, καὶ ἐλαίου,
Αὐτὰρ ἀπουρανόθεν μέλιτος γλυκεροῦ ποτὸν ἡδὺ,
Δένδρα τε ἀκροδρύων καρπὸν, καὶ πίονα μῆλα,
Καὶ βόας, ἔκ τ' ἀρνῶν ἄρνας, αἰγῶν τε χιμάρρους.
Πηγάς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος.
Πλήρεις δ' αὖτε πόλεις ἀγαθῶν, καὶ πίονες ἀγροὶ
Ἔσσοντ', οὐδὲ μάχαιρα κατὰ χθονὸς, οὐδὲ κυδοιμὸς
Οὐδὲ βαρυστενάχουσα σαλεύσεται οὐκ ἔτι γαῖα.
Οὐ πόλεμός τ' οὐδ' αὖ γε κατὰ χθονὸς αὐχμὸς ἔτ' ἔσται,
Οὐ λιμὸς, καρπῶν τε κακορρήτειρα χάλαζα.
Ἀλλὰ μὲν εἰρήνη μεγάλη κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆι φίλος μέχρι τέρματος ἔσται
Αἰῶνος. Κοινόν τε νόμον κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἀνθρώποις τελέσειεν ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἀθάνατος, [ὅσα πέπρακται δειλοῖσι βροτοῖσιν.]
Αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς, κ' οὐκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος.
Αὐτὸς καὶ πυρὶ φλέξειεν χαλεπὸν μένος ἀνδρῶν.
Ἀλλὰ κατασπεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι,
Φεύγετε λατρείας ἀδίκους· τῷ ζῶντι λάτρευε.
Μοιχείαν πεφύλαξο, καὶ ἄκριτον ἄρσενος εὐνὴν,
Τὴν δ' ἰδίαν γενεὰν παίδων τρέφε, μηδὲ φονεύσῃς·
Τοῖσδε γὰρ ἀθάνατος κεχολώσεται, ὅς κεν ἁμάρτῃ.

Καὶ τότε δ' ἐξεγερεῖ βασιλήϊον εἰς αἰῶνας
Πάντας ἐπ' ἀνθρώπους. Ἅγιον νόμον ὁππότ' ἔδωκεν
Εὐσεβέσιν, τοῖς πᾶσαν ὑπέσχετο γαῖαν ἀνοίξειν,
Καὶ κόσμον, μακάρων τε πύλας, καὶ χάρματα πάντα,
Καὶ νοῦν ἀθάνατον, αἰώνιον εὐφροσύνην τε.
Πάσης δ' ἐκ γαίης λίβανον καὶ δῶρα πρὸς οἶκον
Οἴσουσι μεγάλοιο θεοῦ· κ' οὐκ ἔσσεται ἄλλος
Οἶκος ἐπ' ἀνθρώποισι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι,
Ἀλλ' ὃν ἔδωκε θεὸς [πιστὸν ἄνδρα] πιστοῖς ἀνδράσσι γεραίρειν.
[Υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο.]
Καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι, καὶ τρηχέες ὄχθαι,
Οὔρεά θ' ὑψήεντα, καὶ ἄγρια κύματα πόντου,
Ἔνβατα δὴ καὶ εὔπλοα ἔσσεται ἤματι κείνοις,
Πᾶσα γὰρ εἰρήνη ἀγαθῶν ἐπὶ γαῖαν ἱκνεῖται.
Ῥομφαίαν τ' ἀφελοῦσι θεοῦ μεγάλοιο προφῆται·
[Αὐτοὶ γὰρ κριταί τε βροτῶν, βασιλεῖς τε δίκαιοι.
Ἔσται δὴ καὶ πλοῦτος ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος.
Αὕτη γὰρ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἔσσεται ἀρχή.]

Vers 574.: λοιμοῖο τελευτή, nicht das Ende der Pest, sondern ihre Vollendung, in dem Sinne: sie wird von Gott herabgesandt, und in vollem Maße über die Menschen verhängt. Im 575. Verse liest der Text δίκην statt δίκη, was von selbst als die wahre Leseart zu erkennen gibt. Zu 576 — 579. ist zu vergleichen Matth. XXIV. 7.: ἐγερσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ὶ ἔσονται λιμοὶ και λοιμοὶ κατὰ τόπους: Jedes Land muß ine Bewohner wechseln, und eine barbarische Herrschaft wird Griechenland verwüsten. Wahrscheinlich sind die Römer zu Perseus Zeit, vielleicht auch später unter Mummius gemeint. Im 586. Verse liest der Text statt σάρκας fehlerhaft σαρκῶν. In fremdem Lande werden sie unbegraben liegen, Geier und wilde Thiere werden ihre Leichname fressen; was übrig bleibt, wird die Erde verzehren. Die Verse 590 bis 592. kommen später noch einmal vor; und scheinen eingeschoben. Doch geben sie hier noch zur Noth einen erträg-

lichen Sinn: Viele Jahre lang wird man Waffen und Schilde aus dem Holze machen, Niemand wird es zum Feuern benutzen. Das Zeitwort κόψεται muß dann zum vorhergehenden Verse bezogen, und statt οὐδὲ γὰρ, wie der Text liest, οὐδέ τις gesetzt werden.

Die Verse 593 — 597. sind vom Messias zu verstehen. Der Ausdruck: er wird ihn von der Sonne senden, beweist nicht eben die höhere Natur des göttlichen Gesalbten; denn im 219. Verse unseres Buches heißt es eben so von Cyrus:

Καὶ τότε δὴ Θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

und doch hat kein Jude dem großen Perserkönig, ihrem Erretter aus der babylonischen Gefangenschaft, übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben. Aber gewiß ist, daß jene Worte darauf hindeuten, daß Gott ein Lichtwesen ist; denn nur aus diesem Grunde konnte die Sonne, das reinste irdische Licht, als seine Wohnung behandelt werden. Uebrigens war hierin schon der Psalmist vorangegangen: ἐν τῷ Ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Mit V. 596. und 597.: „Er wird Nichts aus eigener Willkür, sondern Alles nach Gottes Geboten thun" ist zu vergleichen Joh. V. 19.: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν und V. 30. ibidem.

Die Verse 593. und 594. werden citirt von Lactantius (divinar. institution. Lib. VII. cap. 18.,) wo er die Aussprüche mehrerer Sibyllinen über denselben Gegenstand, und darunter auch unsere beiden Verse mit der Formel anführt: item alia Sibylla (tradidit.) Opsopäus versteht unter alia Sibylla eine von der erythräischen, welcher sonst immer die Verse des dritten Buches zugeschrieben wurden, verschiedene; aber diese Erklärung ist nicht richtig; alia heißt bloß eine von den andern, angeführten, verschiedene, die sonst recht wohl die erythräische seyn kann. Denn auch bei anderen Citaten, die bestimmt dem dritten Buche entnommen sind, bleibt hie und da, obwohl selten, der Beisatz erythraea weg, indem

Lactantius schlechthin sagt: Sibylla ait. (cfr. Bleek, I. Heft, 164, unten.) Die Behauptung des Galläus, der bloß deßhalb, weil in jenem Citate das Wort erythraea fehlt, die beiden Verse für unterschoben hält, ist also voreilig; sie gehören vielmehr kraft des Zusammenhanges nothwendig her. Zu V. 599 — 601. fehlt das Zeitwort ἔσται, wie sonst öfters. — Die Könige der Völker werden zwar auf einander grollen, denn in der letzten Zeit ist alles voll Hader; sie werden sich im Zorne (θυμῷ) für erlittenes Unrecht zu rächen suchen (ἐπαμύνοντες κακά). — Der 603. Vers, welcher den Zusammenhang auf eine matte Weise unterbricht, scheint eingeschoben. — Dennoch werden sie, obgleich unter einander uneins, aus gemeinsamem Hasse gegen jenen göttlichen Herrscher, vereint in das heilige Land einbrechen; denn so sind die Worte ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν zu verstehen. Palästina wurde überall von den Juden als der Sitz des himmlischen Reiches gedacht.

Angekommen im heiligen Lande, werden sie, rings um die Stadt Gottes gelagert, ihren Götzen Opfer darbringen. Das Farbenspiel unserer Prophezeihung erinnert an die Ilias. Diese Könige werden auf eine ähnliche Weise dargestellt, wie der Kampf der hellenischen Fürsten gegen Ilion; der Glaube selbst aber, daß in den letzten Zeiten die Feinde des Messias das heilige Land mit Krieg überziehen werden, muß unter den Juden allgemein verbreitet gewesen seyn. Hiefür spricht neben unserer Stelle Apocalyps. XI. 2.: ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν (ὁ ναὸς)· καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα δύο, welche Erwartung vor der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben ist, und also nicht auf einer Thatsache, sondern auf dem Volksglauben fußt. Ferner gehört hieher Matth. XXIV. 15.: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Denn wenn diese Worte auch erst nach der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben sind, wie ich glaube,

so beweist das Citat aus Daniel unläugbar, daß man die letzten Verse aus dem neunten Capitel dieses Propheten allgemein von einer damals erwarteten (obgleich nur auf kurze Zeit dauernden) Einnahme der heiligen Stadt durch die Heiden verstand. Auf dasselbe laufen auch die Prophezeihungen von furchtbarer Verheerung des jüdischen Landes bei Philo hinaus.

Die folgenden Verse sind leicht verständlich. V. 621.: *βουνούς τε πελώρων ῥήξει* scil. *ὀρέων*, die allerhöchsten Berge, die Bergriesen. V. 622.: *κυάνεόν τ᾽ ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται*, man wird in die Abgründe der Unterwelt hinabschauen, weil die Erde bis in ihr Mark zerrissen ist. V. 623.: Die luftigen Klüfte auf den Bergen werden voll von Leichnamen seyn, weil die Menschen sich schaarenweise, aus Furcht vor dem wilden Kampfe der Elemente, dorthin retten, und dennoch zu Grunde gehen. V. 624.: die Felsen werden von Blut triefen; denn die Menschen, welche sich auf die Höhen retteten, bringen sich entweder unter einander selbst um, weil nicht Platz für Alle ist, die sich in der Wuth der Selbsterhaltung hindrängen, oder werden sie durch göttliche Kräfte zerschmettert. Die folgenden Farben aus dem furchtbaren Gemälde der Zerstörung sind alle aus der Urgeschichte des Volkes entlehnt: die Ströme überschwemmen die Thäler, eine Nachbildung der Sündfluth; die Mauern der Städte fallen zusammen, eine aus der Eroberung Jericho's entlehnte Erwartung; endlich, Schwefel fällt vom Himmel; dieses häufig vorkommende Schreckbild ist aus der Geschichte von Sodom und Gomorra genommen. Der Steinregen, Hagelschlag, die Seuchen unter dem Vieh, das allgemeine Wehklagen über dem Sterben der Menschen gehören ursprünglich den Plagen Aegyptens an. Denn die Juden bildeten die Lehre von den letzten Dingen, wie wir schon oben zu zeigen Gelegenheit hatten, aus den Vorbildern früherer Zeiten. Dieß konnte auch nicht an-

ders seyn, weil ihr Gesichtskreis wegen ihrer Abtrennung von andern Völkern beschränkt war, und weil die Einbildungskraft überall aus dem Gegebenen, aus der Tradition schöpft. V. 636. liest Opsopäus, dem Galläus gefolgt ist, Θξεται, dieses Wort ist wohl ein Druckfehler statt ἥξεται. Ich habe ἔσσεται gesetzt, welche Verbesserung sich selbst rechtfertigt. V. 641.: Dieß Alles wird vollendet, was mir Gott in den Sinn gibt und durch mich prophezeihen läßt. Der Grund ist im folgenden Verse angegeben: „Weil der heilige Geist, der aus der Sibylle redet, nicht lügen kann."

Von V. 643. an wird das Glück der frommen Juden inmitten der Zerstörung beschrieben. V. 651.: Nun werden alle Völker einsehen, daß die Israeliten das auserwählte Volk sind, und sich zum wahren Gotte bekehren. Zu V. 653.: πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ ist zu vergleichen Rom. VIII. 28.: οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ ἐις ἀγαθὸν. Nach dem 654. Verse schiebt der Text den 616. Vers zum zweitenmale ein, ganz gegen den Zusammenhang, weßwegen wir ihn auch weggelassen haben. Die Verse 661.: ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβον bis 663. citirt Justinus Martyr in seiner cohortatio ad Graecos (edit. Par. pag. 19.), nur liest er τρίβοις statt τρίβον. V. 666. lesen die Codices, wie oben, οἴκους statt οἶκον, welches wir gesetzt haben. Die folgenden fünf Verse, die theilweise schon oben vorkommen, passen nicht in den Zusammenhang, besonders gilt dieß vom letzten. Wir haben deßhalb alle mit Klammern eingeschlossen.

Sofort kommt eine Aufforderung an Hellas, vom Uebermuthe abzulassen, damit jene schöne Zeiten des Heils desto eher eintreten. Dieser Aufruf ist nur dann begreiflich, wenn man unser Orakel in die Zeit der Nachfolger Alexanders versetzt; denn damals konnte Hellas als Mutterland der Eroberer Asiens, Herrin der Welt genannt werden. V. 674. und 675.

ist nach dem Texte so zu übersetzen: „Sende zurück zu der heiligen Stadt das rathlose Volk, das aus dem gelobten Lande stammt;“ aber diese Worte passen weder zu den vorhergehenden Versen, wo von Rückkehr der Juden nie die Rede ist, noch zu den folgenden, namentlich dem 679. Verse, wo die Absendung des Volkes feindlich verstanden werden muß: στείλας πρὸς ἀγῶνα κραταιόν. Ich möchte mit Bleek glauben, daß Vers 674. zuerst so lautete: μὴ στεῖλαι ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον, und daß erst später, nachdem die wahre Leseart verloren war, der 675. Vers zur Erklärung eingeschoben wurde. V. 676.: μὴ κίνει καμαρίναν κ. τ. λ., sprüchwörtliche Redensart: Nehmt euch in Acht. — Die Einwohner von Kamarina, einer Stadt in Sicilien, wollten einen Sumpf, der in ihrer Nähe lag und die Luft verpestete, austrocknen, und fragten deßhalb den delphischen Apollo um Rath. Dieser gab ihnen jenen Vers zum Bescheide. Allein die Einwohner mißachteten seine Warnung, und leiteten den Sumpf ab. Bald darauf brachen die Feinde über die ausgetrocknete Fläche in die Stadt, und zerstörten sie. Πάρδαλιν ἐκ κοίτης scil. μὴ κίνει, abermals sprüchwörtlich: Jage den Löwen nicht aus seinem Lager auf. Laß ab vom Uebermuth. V. 680.: ἵνα τῶνδε μετασχῇς: damit du an jenen messianischen Segnungen Theil nehmest. Das Wort τῶνδε verweist auf die vorhergehende Schilderung des Heils, und beweist also auch, daß diese Verse mit den vorhergehenden ein Ganzes ausmachen.

Vers 681. und 682. wird von Lactantius im siebenten Buche der institutiones cap. 20., aber in veränderter Gestalt, citirt. Post haec, sagt er, aperientur inferi et resurgent mortui: de quibus judicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater et judicandi et regnandi dabit maximam potestatem: de quo judicio et regno apud Erythraeam Sibyllam sic invenitur:

Ὁππότε καὶ τὸ λάβῃ τέλος ἄσιμον, ἠδὲ βροτοῖσι
Ἤδη ἀφίξηται κρίσις ἀθανάτοιο θεοῖο,
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους μεγάλη κρίσις, ἠδὲ καὶ ἀρχή.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Lactantius unsere Verse im Auge hat, denn außerdem, daß er unter dem Namen erythraea Sibylla immer aus unserem Buche citirt, und daß sich in diesem nirgends etwas ähnliches findet, so kehren ja beinahe alle Worte unserer Stelle in dem Citate wieder. Wir haben nun hier einen doppelten Beweis, daß die sibyllinischen Orakel von den Christen stark verfälscht wurden, wovon wir auch sonst so viele Spuren finden, und daß die Codices der Sibyllinen sich da und dort von solchen dogmatischen Verfälschungen rein erhielten. Die Leseart bei Lactantius hat Alles gegen sich. Erstlich enthalten seine Verse eine unerträgliche Wiederholung, da der dritte dasselbe sagt, was der zweite. Zum andern passen die unsern weit besser in den Zusammenhang. Denn es kann hier nicht mehr vom Gerichte die Rede seyn, das schon längst in den oben geschilderten Strafen ausgebrochen ist, sondern, wie die vorhergehenden Worte „ἵνα τῶνδε μετασχῇς" und die folgenden „γῆ γὰρ παγγενέτειρα" zeigen, nur von Segen und Glück. Vielleicht ist jene Abänderung bei Lactantius von einem ungeschickten Christen darum gemacht worden, weil der damalige Glauben, unmittelbar vor dem tausendjährigen Reiche, das in den nächsten Versen beschrieben wird, das jüngste Gericht verlangte.

Statt καταρχὴν, wie die Codices lesen, ist übrigens καταρχὴ zu setzen. Wenn Alles vollendet, wenn der gegenwärtige Zeitraum ὁ νῦν αἰὼν abgelaufen ist, wird ein längst von Gott vorherbestimmter Tag anbrechen. Dieser wird Erstling des Höchsten genannt, weil er nur der Anfang von immer wachsender und ewiger Seligkeit seyn wird. Nun wird die Erde unermeßliche Früchte geben; ganz wie bei Philo: Die Städte sind voll glücklicher Menschen; alle Plagen, wie Pest,

Krieg und Hunger haben aufgehört. — V. 695.: „Ein König wird dem andern bis an das Ende der Zeiten hold seyn.“ Auffallend ist es, daß hier von verschiedenen Königen in der messianischen Zeit die Rede ist, da vorher bloß der große, aus der Sonne gesendete Herrscher gefeiert wird. Vielleicht dachte sich der Verfasser fromme Könige der Heiden, als Vasallen des göttlichen Gesalbten. Ein Gesetz wird dann über die ganze Erde herrschen, nämlich das mosaische, aber in veränderter Gestalt, denn die Juden erwarteten unter dem Messias eine veredelte und vergeistigte Erneuerung desselben, wovon im zweiten Theile unseres Werkes die Rede seyn wird. Die Worte ὅσα πέπρακται δειλοῖσι βροτοῖσι im 698. Verse sind ganz verdorben und geben keinen Sinn.

Von V. 701. an wieder eine Aufforderung (an die Hellenen), die Rathschläge des Heils zu benützen. V. 701. κατασπεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι, eine prägnante Construktion: Nehmt meine Ermahnungen eilends in eure Herzen auf, und hütet euch vor den Lastern, die dem Herrn ein Greuel sind, wie Ehebruch, Knabenliebe, Mord. Wenn ihr euch hievor hütet, so wird Gott (schnell) das ewige Königreich über alle Menschen errichten.“ V. 707. u. flg.: „Als er das heilige Gesetz den Frommen gab, hat er versprochen, ihnen die ganze Erde zu öffnen (ich lese πᾶσαν statt πᾶσιν.), und die Thore der Welt und die Pforten der Seligen.“ Statt κόσμου τε πύλας μακάρων, wie die Codices haben, ist μακάρων τε πύλας zu lesen. Er wird die Thore der Welt öffnen, heißt wohl so viel, als, er wird euch die Erde öffnen; die ganze Welt wird zu eurem Dienste bereit seyn. Endlich, er wird euch die Pforten der Seligen öffnen, kann, verbunden mit den folgenden Worten χάρματα πάντα, καὶ νοῦν ἀθάνατον u. s. w., nichts anderes bedeuten, als, die Seligkeit wird hier auf Erden so vollkommen seyn, wie im Paradiese; es wird seyn, als hätte die himmlische Behausung sich geöffnet, und wäre her-

niedergestiegen auf Erden. Möglicher Weise könnte es freilich auch heißen: „So wie einer von euch stirbt, so werden ihm die Pforten der Seligen geöffnet seyn.“ Allein da das messianische Reich nicht endet, und also auch keiner seiner Bürger dem Tode unterliegt, so möchte ich erstere Erklärung vorziehen. Zu den Worten νοῦν ἀθάνατον, αἰώνιον εὐφροσύνην τε im folgenden Verse ist δώσει zu suppliren, das in ἀνοίξει enthalten ist. Ich glaube übrigens, daß diese ganze Stelle eine Anspielung ist auf Deuteron. XVIII., wo den Juden neben vielen anderen Gütern auch ein offener Himmel verheißen wird (cfr. V. 12. nach den LXX.), wenn sie dem Gesetze gehorchen. Ohnedieß wissen wir aus Philo, daß dieses Kapitel von den Alexandrinern als Hauptquelle der messianischen Erwartungen betrachtet wurde.

Vers 711.: „Aus allen Ländern werden nun die Völker zum Tempel nach Jerusalem wallfahrten.“ Πρὸς οἴκους ist entweder von den verschiedenen Gemächern und Höfen des Tempels zu verstehen, denn es ist nur einer, wie Vers 713. ausdrücklich lehrt, oder muß πρὸς οἶκον gelesen werden, welche Abänderung wir auch aufgenommen haben. Statt πιστὸν ἄνδρα im 714. Verse, wie der Text hat, ist πιστοῖς ἀνδράσι zu setzen, welche Leseart nicht nur durch das Metrum geboten, sondern auch durch ein Citat bei Lactantius (Institut. IV. cap. 6.) bestätigt wird. Der 715. Vers ist ein späteres Einschiebsel. Denn außerdem, daß er nicht in den Zusammenhang paßt, hat er die Auktorität des Lactantius (in der angeführten Stelle) und des Augustinus (de quinque haeresibus) gegen sich. Beide nämlich führen den 714. Vers an, beide deuten das Wort οἶκος nach der damaligen Weise und nach einer uralten Allegorie, die, wie wir oben gezeigt, schon bei Philo vorkommt, auf den Logos oder auf Christus, ohne des 715., der ja ihre Deutung auf's vollkommenste bestätigt hätte, zu gedenken. Die Verse 716 — 718. weisen ohne Zweifel

auf Jesaias 40, 3, 4. hin, welche Stelle bekanntlich auch bei Matthäus messianisch benützt ist. V. 719.: πᾶσα εἰρήνη ἀγαθῶν, eine gedrängte Construktion, — ein Frieden, der jedes denkbare Gut mit sich führt, ein tiefer, heiliger Frieden. Der 721. Vers hinkt matt hinter den vorhergehenden her; noch mehr gilt dieß von den zwei folgenden, und namentlich dem letzten, der sogar die Sprache beleidigt (κρίσις statt κρίσεως). Ohne Zweifel sind alle drei unächt und später eingeschoben, vielleicht von demselben Christen, der oben in dem Citate bei Lactantius den Begriff des Gerichtes so gewaltsam eingedrängt hat.

Es fragt sich nun, ob der ganze Abschnitt von V. 573 bis 723. von einem Verfasser herrühre. Zwar finden sich viele Wiederholungen, zwar läßt sich dem ganzen Abschnitte, wenn er das Werk eines und desselben Dichters ist, Verworrenheit nicht absprechen; denn zuerst wird von dem großen Herrscher gesprochen, der aus der Sonne kommen soll, dann wieder von mehreren Gewaltigen, ohne daß ihr Verhältniß zu jenem bestimmt würde, und zuletzt von Prophetenkönigen, was sich kaum in Einklang bringen läßt. Allein andererseits darf man von einem Dichter, der die Zukunft nach dem Volksglauben verkündet, der Natur der Sache gemäß, keine große Genauigkeit erwarten. Für's zweite sind die Uebergänge, wie auch Bleek bemerkt, so natürlich und ungezwungen, daß wir den Abschnitt mit gutem Fug für ein Ganzes erklären können. Die zweite Frage betrifft die Nation des Verfassers. Die dritte seine Zeit. Daß er ein Jude war, geht auf's klarste aus der Weise hervor, in der er den Tempel zu Jerusalem feiert. Seine Zeit wird bestimmt durch den 580. Vers.

καὶ βάρβαροι ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν.

Ueberall gehen die Verfasser unserer Orakel von einem Zeitereignisse, d. h. gewöhnlich von großen Leiden aus, und

knüpfen dann an diese die Zukunft. Dieser Regel gemäß ist anzunehmen, daß unser Dichter in dem angeführten Verse, obwohl übertrieben, von Dingen rede, die sich zu seiner Zeit zugetragen haben mußten. Nun ist Griechenland nicht von Feinden verheert worden, als während der langwierigen Eroberung durch die Römer, und hinwiederum im fünften Jahrhunderte, da die Barbaren über alle Theile des großen Römerreiches herfielen. Folglich lebte der Verfasser entweder erst im fünften Jahrhunderte, wie der Däne Thorlacius will, der unsere Stelle auf die Völkerwanderung bezieht, oder wenigstens 130 vor Christus, d. h. vor der Zeit, wo Griechenland nach dem Falle Korinths den Römern völlig unterworfen war, und sein Joch geduldig trug. Erstere Annahme ist nun aus vielen Gründen unmöglich. Außerdem, daß gar keine besondere, jenen späteren und dunkeln Zeiten eigenthümliche Ansichten vorkommen, spricht für ein früheres Alter unwiderleglich der Umstand, daß Verse aus unserem Abschnitte nicht nur von Lactantius, der im vierten Jahrhunderte blühte, sondern auch von dem weit älteren Justinus Martyr (namentlich 661 — 663.) angeführt werden. Folglich ist der Verfasser in die Zeit zwischen 160 — 130 vor Christus zu setzen. Dieß stimmt trefflich mit andern Ergebnissen zusammen. Erstens harmonirt unser Abschnitt auffallend in Sprache und Inhalt mit den vorhergehenden Orakeln, welche erweislich in das Jahr 160 — 150 vor Christus gehören, so daß man schon deßhalb auf einen und denselben Dichter schließen möchte. Zweitens werden die Hellenen durchgehend als das weltherrschende Volk vorausgesetzt, und an sie alle Aufforderungen zur Buße gerichtet, was nur dann begreiflich ist, wenn man annimmt, daß die Nachfolger Alexanders zur Zeit der Abfassung noch auf ihren Thronen saßen, während im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich unser Orakel in das fünfte Jahrhundert gehörte, gewiß die Römer genannt seyn würden,

wie dieß z. B. in dem Orakel aus dem zweiten Buche geschieht, das zur Zeit der Triumvirn gedichtet ist. Es ist also kein Zweifel, daß wir in unserem Abschnitte ein Denkmal messianischer Erwartungen der Juden aus den Jahren 150 vor Christus haben.

Nun folgt noch in einem kleinen, vielleicht von demselben Verfasser herrührenden Orakel ein Aufruf an Jerusalem, sich zu freuen:

Εὐφράνθητι κόρη, καὶ ἀγάλλεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
Εὐφροσύνην αἰῶνος, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν.
Ἐν σοὶ δ' οἰκήσει, σοὶ δ' ἔσσεται ἀθάνατον φῶς.
Ἐν δὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ' ἔδονται
Χόρτον, παρδάλεές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται,
Ἄρκτοι σὺν μόσχοις νομάδες αὐλισθήσονται,
Σαρκοβόρος τε λέων ἄχυρον φάγεται ἐπὶ φάτνης
Ὡς βοῦς, καὶ παῖδες μάλα νήπιοι ἐν δεσμοῖσι
Ἄξουσι· πηρὸν γὰρ ἐπὶ χθονὶ θῆρα ποιήσει,
Σὺν βρέφεσί τε δράκοντες ἀμάτορσι κοιμήσονται
Κ' οὐκ ἀδικήσουσιν. χεὶρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς.
Σῆμα δέ σοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδές, ὥστε νοῆσαι,
Ἡνίκα δὴ πάντων τὸ τέλος γαίῃφι γένηται.
Ὁππότε κεν ῥομφαῖαι ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἐννύχιαι ὀφθῶσι πρὸς ἑσπέραν, ἠδὲ πρὸς ἠῶ,
Αὐτίκα καὶ κονιορτὸς ἀπουρανόθεν προφέρηται
Πρὸς γαῖαν ἅπασαν, καὶ δὴ σέλας ἠελίοιο
Ἐλλείψει κατὰ μέσσον ἀπ' οὐρανοῦ, ἠδὲ σελήνης
Ἀκτῖνες προφανοῦσι, καὶ ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἵκωνται
Αἵματι καὶ σταγόνεσσι, πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται,
Ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων.
Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν ὀμίχλῃσιν ὁμοίην.
Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν.
Ἀλλὰ χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆϊ.

Jesaias XI. 6 — 8. ist in diesem Orakel bis auf's Wort nachgebildet. V. 726: *ἐν σοὶ δ' οἰκήσει.* Das Subjekt ist entweder *ὁ κτιστὴρ* oder *τὸ ἀθάνατον φῶς*, welches Wort entweder den höchsten Gott selbst, der, wie wir wissen, für

die Alexandriner das reinste Lichtwesen war, oder seine Schechinah bedeutet.

Die folgenden Verse werden von Lactantius Lib. VII Cap. 24. citirt, aber in etwas veränderter Gestalt, aus welcher unser Text theilweise verbessert werden kann. Statt ἄμμιϛ ἔδονται, wie der Text hat, ist ἄμμιγ' zu setzen, welche Aenderung, neben dem Sinne, auch durch eine Handschrift des Lactantius bestätigt wird. V. 731.: Kinder werden sie gefesselt daher führen; ebenso Jesaias XI. 6.: καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς. Vers 732.: πηρὸν γὰρ, ein Beiwort statt des Substantivs παιδίον. Ein lahmes, schwaches Kind wird sie in Schrecken setzen. V. 733. ist verdorben; er lautet καὶ βρεφέεσσι δρακόντες ἅμα σφίσι κοιμήσονται, welche Wortfügung die Sprache nicht erlaubt. Er ist nach Lactantius zu verbessern, dessen Leseart wir auch aufgenommen haben. Von V. 535. an werden die Vorzeichen beschrieben: Feurige Schwerdter sollen durch die Luft fahren — dieses Schreckbild kommt auch oben öfter vor — statt Regen wird Staub vom Himmel fallen — cfr. Deuteron. XXVIII. 24.: δώῃ κύριος ὁ θεός σου τὸν ὑετὸν τῆς γῆς σου κονιορτὸν, καὶ χοῦς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβήσεται. — Im 740. Verse haben wir statt οἱ σέλας, wie der Text liest, δὴ σέλας verbessert. Der Glanz der Sonne wird am hellen Mittage (κατὰ μέσσον) schwinden. Der Mond wird mit Blut und Tropfen scheinen, d. h., ein blutiger Regen wird vom Monde herabfallen. Πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται; hiemit ist zu vergleichen Matth. XXVII. 51.: ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν. In den Wolken wird man Kämpfe schauen; bekanntlich ein Volksglauben, der auch bei den Griechen und Römern, so wie bei den christlichen Nationen der neueren Zeit wiederkehrt. Die Worte ὁμίχλῃσιν ὁμοίην, im 745. Verse, sind, wenn die Leseart anders richtig ist, auf μάχην zu beziehen. Die Schreckgestalten in der Luft haben keine bestimmten Umrisse, sie verschwimmen,

wie dieß bei Gespenstern gewöhnlich ist. — V. 746.: τοῦτο τέλος πολέμοιο: dann, wenn alles Vorherbeschriebene geschehen, sind die Vorzeichen vorbei, das Wehe und der allgemeine Krieg, der dem Reiche Gottes vorangehen muß, ist vorüber, und die seligen Zeiten nehmen ihren Anfang. Die folgenden Verse des dritten Buches gehören nicht hieher. Das vierte ist von Christen geschrieben; aber im fünften finden sich noch einige ältere alexandrinisch-jüdische Stücke. Namentlich gehört hieher Lib. V. 260 — 285. (Galläus pag. 602 — 605.)

Μηκέτι τείρεο θυμὸν ; μηδὲ στήθεσσι μέγαιρε
Θειογενὲς πάμπλουτε, μόνῳ πεποθημένον ἄνθος,
Φῶς ἀγαθὸν, σεμνόν τε θάλος, πεποθημένον ἔρνος,
Ἰουδαία χαρίεσσα, καλὴ πόλις, ἔνθεος ὕμνων.
Οὐκέτι βακχεύσει Περσῶν χθόνα ποὺς ἀκάθαρτος
Ἑλλήνων, ἄθεσμον ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων νοῦν.
Ἀλλά σε κυδάλιμοι παῖδες περιτιμήσουσι,
Καὶ μούσαις γλώσσαις, ἁγίαισιν ἐπιστήσονται
Παντοίαις θυσίαισι, καὶ εὐχαῖς ἐνθεοτίμοις.
Ἐκ μικρᾶς στενότητος ὅσοι καμάτους ὑπέμειναν
Πλείονα καὶ χαρίεντα καλὰ ἕξουσι δίκαιοι.
Οἱ δὲ κακοὶ στείλαντες ἐπ' αἰθέρα γλῶσσαν ἄθεσμον
Παύσονται λαλέοντες ἐναντίον ἀλλήλοισι.
Αὐτοὺς δὲ κρύψουσιν, ἕως κόσμος ἀλλαγῇ.
Ἔσται δ' ἐκ νεφέων ὄμβρος πυρὸς αἰθομένοιο.
Κ' οὐκ ἔτι καρπώσουσι βροτοὶ στάχυν ἄγλαον ἐκ γῆς.
Πάντα δὲ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα, ἄχρι νοήσειν
Τὸν πρυτάνιν πάντων θεὸν ἄμβροτον, αἰὲν ἐόντα,
Ἀνθρώπους θνητοὺς, καὶ μηκέτι θνητὰ γεραίρειν,
Μηδὲ κύνας καὶ γῦπας, ἃ Αἴγυπτος κατέδειξε
Σεμνύνειν στομάτεσσι νέοις, καὶ χείλεσι μωροῖς.
Ἑβραίων δὲ χθὼν ἁγί' ἔσται, πάντα τε οἴσει.
Νᾶμα μελισταγέος ἀπὸ πέτρης, ὡς ἀπὸ πηγῆς,
Καὶ γάλα δ' ἀμβρόσιον ῥεύσει πάντεσσι δικαίοις.
Εἰς ἕνα γὰρ γενετῆρα, θεὸν μόνον ἔξοχον ὄντα,
Ἤλπισαν, εὐσεβίην μεγάλην, καὶ πίστιν ἔχοντες.

Betrübe dich nicht mehr, und zürne nimmer, nämlich über das Glück deiner Feinde, das aufgehört hat. Πάμπλουτε, gesegnet durch die göttliche Gnade, reich in der Hoffnung, wenn auch noch nicht in der Wirklichkeit. Statt μόνῳ im 261. Verse schlägt Opsopäus θεῷ vor; aber der „Einzige" kann recht gut für „Gott" stehen. Φῶς ἀγαθόν, ein von den Gestirnen entlehntes Bild; Jerusalem ist wie die Sonne unter den Sternen, und leuchtet fernhin; statt πεποθημένον ἄγνος, wie die Ausgaben haben, ist ἔρνος zu lesen. Der ganze Vers möchte übrigens eingeschoben seyn, da er bloß den vorhergehenden wiederholt. Ἔνθεος ὕμνων, eine kühne Wortfügung: begeistert in heiligen Gesängen. Der 264. Vers enthält die Zeitbestimmung des Orakels: „Der unreine Fuß der Hellenen wird nicht mehr auf persischen Grund treten": Da dieses Ereigniß aus oben angeführten Gründen zur Zeit der Abfassung des Orakels schon eingetreten seyn mußte, so ist letzteres in die Zeiten zu setzen, da Palästina von dem Joche der syrischen Könige befreit, und die Gewalt der Alexandriden in Asien durch die Parther vernichtet war, also etwa um das Jahr 160 vor Christus (cfr. Bleek, zweites Heft, 183.). Statt ὁμόθεσμον im 265. Verse, das nicht paßt, wenn man ihm nicht etwa die künstliche Bedeutung „einstimmig in der Bosheit" geben wollte, haben wir ἄθεσμον gesetzt. V. 266 bis 268. wird Jerusalem als eine Mutter dargestellt, welche ihre Kinder mit Gesängen, Opfern und Gebeten verherrlichen. Statt μούσαις im 267. Verse ist entweder μουσῶν zu setzen, oder wäre das Wort wider die Regel als Adjektiv behandelt. V. 669. ἐκ μικρᾶς στενότητος. Die Bedrängniß heißt hier nicht an sich, sondern nur deßwegen klein, weil der Verfasser eine Vergleichung mit dem kommenden Glücke im Auge hat. Im 270. Verse lesen die Ausgaben καλὸν ἄρξουσι, was keinen Sinn gibt. Am leichtesten hilft der Vorschlag des Opsopäus, καλὰ ἕξουσι, welche Verbesserung wir auch auf-

genommen haben. Noch näher würde μισθὸν statt καλὸν liegen, wenn nur die erste Silbe dieses Wortes kurz gebraucht werden könnte. Das Ende des 275. Verses: ἕως κόσμος ἀλλαγῇ, lautet sehr hart, doch dürfte es die wahre Leseart seyn. Auch hier kehrt die Idee eines großen Brandes, nur keines allgemeinen, sondern eines örtlichen, wieder; denn Palästina, für die Juden der ὀμφαλος γαίης, wird verschont. Die Erde bleibt wüste, bis die Nationen den einzigen und wahren Gott erkennen, und den ägyptischen Götzendienst aufgeben. Der 279. Vers weist darauf hin, daß der Verfasser in Aegypten lebte. Στομάτεσσι νέοις im 280. Verse statt νηπίοις, mit kindischem, thörichtem Munde. Die folgenden Verse sind verdorben, lassen sich aber aus einem Citate bei Lactantius Lib. VII. Cap. 24. wiederherstellen. Dieses liest nämlich ἀπὸ πέτρης ἠδ' ἀπὸ πηγῆς, während die Codices der Sibyllinen ganz unrichtig καὶ διὰ γλώσσης haben. Jedoch ist auch dort noch ἠδ' in ὡς abzuändern. Honigsüßes Wasser wird aus dem Felsen strömen wie aus einer Quelle. Die ganze Verheißung ist zusammengesetzt aus dem alten Preise Judäas, als des Landes, wo Milch und Honig fließt, verbunden mit jener so hochgefeierten Wunderthat des Gesetzgebers. In der messianischen Zeit wird der heilige Boden nicht bloß von Milch und Honig überfließen, wie sonst in den fruchtbarsten Jahren, sondern selbst aus dem Gesteine soll Segen rinnen, wie zu Mosis Zeit aus den Felsen Wasser. Dieses Glück wird den Juden zu Theil, weil sie auf den alleinigen Gott ihr Vertrauen setzten, und Glauben und Frömmigkeit übten. V. 285.: πίστις hat hier eine der christlichen entsprechende Bedeutung: Glauben an seine Verheißungen, und festes Vertrauen, daß er helfen und erretten werde.

Unter den übrigen Orakeln befinden sich noch einige ältere Stücke. Aber wir übergehen dieselben, theils weil sich von einigen nicht ausmachen läßt, ob sie von Juden oder von

Christen der ersten Zeit verfaßt sind, theils weil andere kein dogmatisches Interesse darbieten, oder auch wegen der ungeheuren Verderbtheit des Textes unverständlich sind. Wir verweisen übrigens unsere Leser, welche sich mit dem weiteren befassen wollen, auf den Aufsatz Bleeks in dem zweiten Hefte der obenangeführten Zeitschrift.

So hätten wir denn beigebracht, was aus dieser Quelle abgeleitet werden konnte. Die einzelnen Orakel sind, wie man sieht, von verschiedener Art und verschiedenem Werthe. Am reinsten erscheint die alexandrinische Weise im Proömium. Die andern Bruchstücke sind besonders für die Messiaslehre wichtig; sie zeigen, mit welch' glühender Inbrunst auch von den ägyptischen Juden zu den verschiedensten Zeiten der ersehnte Erretter erwartet wurde. Indessen stimmen in den einzelnen Farben nicht alle überein; nur die Grundzüge sind ihnen gemein, im Ausmahlen änderte Jeder nach seiner Eigenthümlichkeit, wie dieß bei einem Gegenstande nicht anders zu erwarten ist, der alle Hoffnungen umfaßt und alle Leidenschaften berührt. Im Allgemeinen sind folgende Punkte zu unterscheiden. Erstlich: die meisten Züge aus diesen Gemälden der Zukunft sind der Urgeschichte des Volkes, namentlich der mosaischen, entnommen, wie wir an den gehörigen Orten nachgewiesen haben. Die hohe Wichtigkeit dieses Grundsatzes wird im Verlaufe unserer Untersuchungen über die Geschichte des Urchristenthums in vollem Umfange hervortreten. Zweitens: in den messianischen Erwartungen, wie sie in den Sibyllinen erscheinen, läßt sich eine gewisse Steigerung nicht verkennen. Der Messias der älteren Orakel (vom Jahr 160 — 130 vor Christus) ist nicht bestimmt eine himmlische Natur. Zwar steigt er von der Sonne hernieder, aber dasselbe wird auch von Cyrus gesagt; zwar nimmt seine Herrschaft kein Ende, aber auch die übrigen Bürger des himmlischen Reiches, seine Unterthanen, sterben nicht. Dagegen in demjenigen Stücke, das

in die Zeit des zweiten Triumvirats gehört, erscheint Belial selbst als Widersacher des göttlichen Gesalbten. Dieß setzt voraus, daß man den Messias damals als eine höhere Natur betrachtete; denn zu Bekämpfung einer höllischen Macht wird eine himmlische erfordert, sonst sind die Gegensätze nicht gleich. Der Grund dieser Steigerung läßt sich leicht nachweisen. In den älteren Zeiten, da die Herrschaft über die Erde unter mehrere Fürstenstämme (die Römer, die Macedonier, Illyrier, die Hellenen in Europa, in Asien die Könige von Pontus, von Armenien, Parthien, Syrien, Aegypten) getheilt war, konnte nach dem gewöhnlichen Wechsel der menschlichen Dinge, weit eher ein Aufglänzen des jüdischen Glückssternes gedacht werden; wenigstens gehörte zu dieser Erwartung keine außergewöhnliche Anstrengung der Einbildungskraft. Später aber, als Rom alle Reiche verschlungen hatte, und zur Weltmacht geworden war, gestaltete sich dieß anders. Der Glaube, daß Belial, bei dessen Namen man doch am Ende, obgleich unklar, die Römer im Auge hatte, sich gegen das ersehnte himmlische Reich auflehnen werde, bezeichnete den Schrecken der Juden vor dem latinischen Geschlechte. Aber um dieser Befürchtung ein Gegengewicht, und der Hoffnung, welche sie standhaft festhielten, den Sieg zu verschaffen, mußte ihre Phantasie einen höheren Flug nehmen, und ein himmlisches Wesen aus dem Aether herniedersenden.

Wir hoffen, daß Niemand diesen Orakeln eine hohe Wichtigkeit absprechen werde. Sie sind nicht blos als Belege alter alexandrinischer Denkweise merkwürdig, sondern auch als die Quelle, aus der die Späteren ihre Vorstellungen schöpften und bestätigten. Denn die hohe Achtung für die Sibyllinen, welche wir bei den ältesten christlichen Vätern, wie bei Clemens, Justinus Martyr, Lactantius finden, haben diese ohne Zweifel von den Juden geerbt, und nicht zuerst aufgebracht.

Endlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß

unsere Orakel weder der Auferstehung des Fleisches gedenken, noch die Bösen am letzten Tage in die Hölle verstoßen. Zwar haben sie durchgängig die Idee des Gerichtes, aber im natürlichen Sinne; es ist das Verderben, das durch Krieg oder vernichtenden Weltbrand über die Frevler hereinbricht. Hierin, so wie in manchen andern Punkten, stimmen die Sibyllinen mit Philo überein, nur daß bei diesem, wie wir oben gezeigt haben, das Bestreben vorherrscht, die übernatürliche und unbegreifliche Seite des Volksglaubens zu vergeistigen, und der Wirklichkeit oder Möglichkeit der Dinge näher zu bringen. Daß er jedoch auch die ausschweifendsten Meinungen der Juden, wie den Weltbrand und die Entstehung der neuen Erde, kannte, geht aus seiner Polemik dagegen hervor. Uebrigens beweist jenes Stillschweigen über die Auferstehung in Schriften, die, wie die Sibyllinen, bestimmt dem Volksglauben angehören, daß diese Ansicht in Alexandrien, ob sie gleich daselbst nicht unbekannt war, doch nur wenige Anhänger zählte.

g. Das vierte Buch der Makkabäer.

Wir gehen über zum vierten Buche der Makkabäer, oder der Schrift περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, welche schon von Eusebius dem Geschichtschreiber der Juden, Josephus, beigelegt wird. Eusebius sagt nämlich im dritten Buche der Kirchengeschichte cap. X. pag. 160. edit. Zimmermann.: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν. Daß diese Behauptung unrichtig sey, läßt sich leicht darthun. Für's erste gedenkt Josephus im zwölften Buche der Alterthümer, wo er von den Bedrückungen

der Juden durch Antiochus Epiphanes spricht, weder der sieben Brüder, noch, wenn er sie auch der Kürze wegen übergangen haben sollte, ihrer Todesart. Er sagt nämlich im zwölften Buche der Antiquitäten cap. V. 4.: „Viele Juden gehorchten des Königs Befehlen (in Betreff der heidnischen Opfer), zum Theile aus Furcht vor den angedrohten Strafen, zum Theile auch freiwillig. Aber die edelsten verachteten seine Gebote, und hatten den Glauben ihrer Väter lieber als ihr Leben: καὶ διὰ τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἡμέραν αἰκιζόμενοι καὶ πικρὰς βασάνους ὑποφέροντες ἀπέθνησκον. Καὶ γὰρ μαστιγούμενοι καὶ τὰ σώματα λυμαινόμενοι ζῶντες ἔτι καὶ ἐμπνέοντες ἀνεσταυροῦντο. Die sieben Brüder dagegen starben durch das Rad oder durch Feuer. Hätte nun Josephus von ihnen gewußt, oder vielmehr, hätte er die weitverbreitete Sage über diese Märtyrer für Wahrheit gehalten, so würde er nicht ermangelt haben, unter den übrigen Martern auch jene beiden anzuführen. Noch viel mehr gilt dieß, wenn er ihre Geschichte selbst beschrieben hätte. Für's zweite begeht der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer einige Verstöße gegen die Geschichte, von welchen sich Josephus rein bewahrt hat. So macht er §. 4. (pag. 501. edit. Havercamp.) den Seleukus Nikanor zum Vater des Antiochus Epiphanes, da dieser doch nach der einstimmigen Aussage der Historiker von Antiochus Magnus abstammte, wie auch Josephus Antiquit. XII. cap. IV. 10. uns berichtet. Er sagt hier, Seleukus Philopator (denn so ist nach den Codices statt Soter zu lesen), Bruder des Antiochus Epiphanes, sey ein Sohn des Antiochus Magnus gewesen. Deßgleichen läßt das vierte Buch der Makkabäer den Antiochus Epiphanes nach dem Tode seines Vaters den Thron erben, da doch Josephus, der Geschichte gemäß, berichtet, er sey seinem Bruder Philopator gefolgt. cfr. Antiq. XII. cap. IV. 11.: ἀποθανόντος γὰρ τούτου (scil. Σελεύκου Φιλοπάτορος) μετ᾽ αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς Ἀντιο-

χος, ὁ κληθεὶς Ἐπιφανὴς τὴν βασιλείαν κατέσχε. Dieß sind Beweise genug, um dem jüdischen Geschichtschreiber das vierte Buch der Makkabäer abzusprechen. Eben so sehr dürfte hiefür die Verschiedenheit religiöser Ansichten und selbst des Styles zeugen, welche einem geübten Auge nicht entgehen wird.

Andererseits ist gewiß, daß unser Buch von einem Juden herrührt. Dieß beweisen mehrere Stellen, wie §. 2. pag. 498, gegen unten: „Die Weisheit, σοφία, bestehe in der γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, diese hinwiederum in der Kenntniß des Gesetzes: αὕτη δὴ τοίνυν ἐστιν ἡ τοῦ νόμου παιδεία. So kann nur ein Jude sprechen. Ferner §. 3., wo er eine Reihe mosaischer Gesetze als Gipfel der Weisheit und Vernunft anführt. Noch stärker ist eine Stelle §. 4. pag. 502, unten, wo er sagt, Antiochus Epiphanes habe den Hohenpriester Onias abgesetzt, und dafür seinem Bruder Jason die Herrschaft gegeben, einem frechen, gottlosen Menschen, der einen Theil des Volkes vom Glauben der Väter abtrünnig gemacht habe, und so weit gegangen seyn: ὥστε μὴ μόνον ἐπ αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι, ἀλλὰ καὶ καταλῦσαι τὴν τοῦ ἱεροῦ κηδεμονίαν. Er betrachtete also Jerusalem als seine Hauptstadt, folglich war er ein Jude. Aber kein palästinischer, denn woher hätte er dann seine reine griechische Sprache und seine Schulrethorik, woher jene eigenthümlichen religiösen Vorstellungen, die so bedeutend von den palästinischen abweichen, und insgesammt auf Alexandria hindeuten. Wir befürchten nicht Widerspruch zu finden, wenn wir ihn für einen Alexandriner erklären. Sein Zeitalter läßt sich nicht genau bestimmen, aber doch annähernd. So alt als Aristobul oder die Verfasser der frühesten Sibyllinen kann er nicht seyn. Dieß beweist nicht sowohl seine Bekanntschaft mit platonischen Ideen — denn diese fand sehr frühe in Alexandria statt — als vielmehr seine hohe Achtung für

Daniel, den er wohl schon in der Gestalt kannte, wie wir ihn jetzt in den LXX. haben. Nun existirte Daniel noch gar nicht zu der Zeit, da Sirach seine Weisheitssprüche schrieb; denn dieser nennt ja alle Propheten, nur Daniel nicht, (cfr. cap. 45 — 49. des Siraciden) wie denn auch die Prophezeihungen, die ihm zugeschrieben werden, nach den besten neueren Untersuchungen erst um das Jahr 160 vor Christus verfaßt seyn können. Ferner gehörte eine geraume Zeit dazu, bis Pseudo-Daniel in Palästina allgemeines Ansehen als Prophet erhielt, noch länger aber, bis er als solcher auch in Aegypten galt, unter Menschen, die zum größten Theile den religiösen Ansichten Daniels nicht huldigten. Wir dürfen also das vierte Buch der Makkabäer nicht über 60 — 80 Jahre vor Christus hinaufrücken. Aber es könnte möglicher Weise weit später seyn. Doch glaube ich dieß aus anderen Gründen nicht. Wenn nämlich Eusebius unsere Schrift geradezu dem Josephus zuschreibt, so setzt dieß die Auktorität früherer Schriftsteller voraus. Denn jener gibt ja seine Behauptung ganz sicher, und ohne allen Zweifel oder Beweis, was er gewiß nicht gethan haben würde, wenn sie zu seiner Zeit nicht verbreitet, und die Ueberzeugung Vieler gewesen wäre. Setzen wir also, um wenig zu sagen, den Fall, daß 60 Jahre vor Eusebius die Meinung, welche das vierte Buch der Makkabäer dem Josephus zuschrieb, unter christlichen Schriftstellern aufgekommen sey, so mußte der erste, der dieß behauptete, unsere Schrift schon für ein altes Werk halten, weil er sonst diese Ansicht nicht leicht ausgesprochen hätte. Wir kommen auf diese Weise mit unserer Rechnung nahe an die Zerstörung Jerusalems. Nun berufe ich mich auf die schon oben angeführte Stelle: *ὥστε μὴ μόνον ἐπ' αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι.* Würde statt *τῆς πατρίδος* einfach *Ἱεροσολυμῶν* stehen, so würde ich nicht das geringste Gewicht darauf legen. Aber das Wort

πατρὶς ἡμῶν spricht ein Gefühl aus, nämlich das der Vaterlandsliebe, des Nationalstolzes. Wäre nun Jerusalem schon zerstört gewesen, da er dieß schrieb, und zwar unmöglich seit lange her, wie aus obiger Rechnung hervorgeht, so würde er sich gewiß nicht so geäußert haben. Denn wie konnte er eine, unter furchtbaren Umständen so eben zerstörte, von der Erde verschwundene Stadt, über deren Trümmer der Pflug ergangen war, seine Vaterstadt nennen?

Für mein Gefühl sind jene Worte ein sicherer Beweis, daß unser Werk vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. In der ersten Zeit nach diesem entsetzlichen Ereignisse, da die Wunde noch frisch war in den Gemüthern, würde ein Jude, wenn er von der verschwundenen Stadt πατρὶς sagte, ein Beiwort, das seinen Schmerz ausdrückte, zugefügt, oder einfach „Jerusalem“ gesagt haben. Genaueres läßt sich aber, meines Dafürhaltens, über das Alter dieser Schrift nicht ausmachen. Noch muß bemerkt werden, daß der 18. und letzte §. von einer fremden Hand herrühret, wie auch Haverkamp und Lowthius gefühlt haben. Beweise hiefür sind: 1) Der 17. §. hat einen vollständigen Schluß, nach dem man nichts mehr erwarten darf. 2) Der 18. §. ist so läppisch, daß man dem Verfasser des Uebrigen großes Unrecht thun würde, wenn man ihm ein solches Machwerk unterlegen wollte. 3) Herrscht in dem letzten Abschnitte eine andere Ansicht von Antiochus Epiphanes, als in dem vorhergehenden. Dort heißt es: „Antiochus stellte, von dem Heldenmuthe der sieben Märtyrer ergriffen, diese Brüder seinen Soldaten zum Muster auf, was sehr gute Folgen hatte; denn: ἔσχεν αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν· καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους. Man sieht aus diesen Worten, daß unser Verfasser eine versöhnliche Ansicht von dem syrischen Könige hatte, und daß er ihm nach dem verunglückten Versuche gegen die Juden, noch Siege und

Triumphe zuschrieb. Ganz anders und der Geschichte gemäßer lautet der letzte Paragraph: „Καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται. Ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι, καὶ τῶν πατρίων ἐθῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστράτευσεν ἐπὶ Πέρσας. Dieser Feldzug nach Persien war sein letzter. Er mißglückte, und Antiochus starb bald in Babylon. Der Verfasser unseres Abschnittes mußte dieß wissen; hiefür bürgen die Worte καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται. Er würde ihm also auch keine ferneren Triumphe beigelegt haben; folglich kann er nicht eine Person mit dem seyn, der die übrigen Paragraphen schrieb. 4) Sind in dem letzten Stücke religiöse Ansichten, welche in den vorhergehenden nicht vorkommen, oder auch den dort enthaltenen widersprechen. So die Lehre von dem Teufel, von der Schlange, und namentlich von der Auferstehung des Fleisches, welche in den Worten gelehrt wird: τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα, und in dem Citate aus Moses: ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω. Denn ich denke, es wird Niemand die Ansicht Bretschneiders billigen, der den Abschnitt demselben Verfasser zuspricht, und sich (Dogmatik der Apokryphen pag. 315.) so äußert: „Der Verfasser erwähnt der Auferstehung durchaus nicht, doch ist eine Stelle da, in der man sie finden könnte, nämlich cap. 18., V. 17., 18. (eben unsere Stelle). Aber er hat beide Stellen nur angewandt oder akkomodirt, wie mehrere andere Bibelstellen, und jenen Spruch des Ezechiel auf Fortdauer, Wiederaufleben in einer anderen Welt bezogen.“ Dieß ist nicht wahr. Er hat jene Stellen nicht akkomodirt, noch die Unsterblichkeit der Seele beweisen wollen. Diese Lehre ist bei den Juden, zumal bei den alexandrinischen, nie in Streit gekommen, man hat sich auch nie die Mühe gegeben, sie aus der Schrift zu beweisen; denn man setzte sie damals, so gut als bis in das 18.

Jahrhundert, unter den Christen, als unläugbares Dogma des alten Testamentes voraus. Zweitens, wenn die angeführten Stellen die Unsterblichkeit des Geistes erhärten sollen, so könnten sie nicht ungeschickter gewählt seyn; dagegen beweisen sie die Auferstehung des Fleisches trefflich, und sind deßhalb von den Rabbinen immer für dieses Dogma benützt worden.

Noch schlimmer verhält es sich mit dem andern Grunde, den Bretschneider für seine Ansicht anführt: „Daß der Verfasser keine Auferstehung glaubte, läßt sich schon deßwegen erwarten, weil er ein Alexandriner und ein Verehrer der platonischen Philosophie war (auch dieß ist nicht wahr, wie wir an seinem Orte zeigen werden), nach welcher der Körper als ein Kerker der Seele betrachtet wurde.“ Nach diesen Worten möchte man fast schließen, daß Herr Bretschneider die alexandrinische Philosophie aus dem Grunde kenne. Leider spricht die That dagegen. Jedoch auch ohne historische Kenntniß der Sache sollte man schon nach der allgemeinen Welterfahrung keine völlige Uebereinstimmung des Glaubens in einem Lande erwarten, wo das religiöse Leben sehr aufgeregt war, und seit Jahrhunderten viele Myriaden von Juden lebten. Wir haben schon oben einzelne Spuren des Glaubens an Auferstehung des Fleisches unter den Alexandrinern nachgewiesen. Unser Abschnitt ist ein neuer Beleg dafür. Denn ich halte es für eben so gewiß, daß er von einem anderen Alexandriner dem vierten Buche der Makkabäer angeflickt wurde (die lächerliche Rhetorik, die sonderbaren Wortspiele ὦ πικρᾶς τῆς τότε ἡμέρας, καὶ οὐ πικρᾶς, ὅτε ὁ πικρὸς Ἑλλήνων τύραννος κ. τ. λ., so wie die Wahrscheinlichkeit, daß eine Schrift, zumal im Alterthume, an dem Orte ihrer Entstehung selbst ausgeschmückt wird, sprechen dafür), als es unbestreitbar ist, daß die 17 ersten Paragraphen, und der 18. nicht einen und denselben Verfasser haben können.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darstellung der religiösen Lehren unseres Schriftstellers über.

Ich beginne, der natürlichen Ordnung gemäß, mit der Allegorie. Es läßt sich zwar aus keiner Stelle ausdrücklich darthun, daß er ihr zugethan war, aber schließen kann man es mit Sicherheit aus drei Umständen. Erstlich, wie wir nachher zeigen werden, aus seiner Lehre von Gott. Zweitens aus einigen Aeußerungen, wie pag. 504, Mitte, wo er sich über die verbotenen Fleischspeisen so ausläßt: ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν. Diese Worte erinnern lebhaft an ähnliche Deutungen bei Aristeas und Philo. Wenn unser Verfasser in dem Verbote, von gewissen Thieren zu essen, einen tieferen, auf die Reinheit der Seele bezüglichen Sinn fand, so gilt dieß gewiß auch für die übrigen mosaischen Gesetze und Lehren. Ebenso eine Stelle pag. 518., gegen unten, wo er die Mutter der sieben Märtyrer preisend, in den Ausruf ausbricht: ἦν γὰρ ἡ παιδοποιΐα σου ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ πατρός. Abraham ist hier mystisch als Vater und Sinnbild frommer Seelen genommen, wie auch bei Philo. Seine Bekanntschaft mit der Allegorie geht endlich drittens hervor aus seiner hohen Achtung für Daniel. Dieser Prophet lehrt die Auferstehung der Todten; unser Verfasser dagegen glaubt sie nicht. Wenn er nun denselben dennoch für einen gottbegeisterten Seher hält, was aus seinen Aeußerungen hervorgeht, so muß er sich allem Anscheine nach mit der allegorischen Erklärung geholfen haben, um seine Achtung für Daniel mit seinen eigenen Ansichten über den fraglichen Punkt in Einklang zu bringen. — Bestimmteres läßt sich über seine Lehre von Gott ausmachen. Er kannte und theilte das alexandrinische Dogma von dem verborgenen, der Welt entfremdeten Gotte. Dieß geht aus der Art hervor, in der er von dem höchsten Wesen redet. Wo nämlich

von göttlichen Wirkungen auf die Welt die Rede ist, gebraucht er nie den Ausdruck θεός, sondern insgemein bezeichnet er den strafenden Gott durch die Worte θεία δίκη, den belohnenden und fürsorgenden durch πρόνοια. So z. B. pag. 502., untere Mitte: „Der Hohepriester habe für Apollonius, der in den Tempel eindrang, und durch einen Engel erschlagen wurde, gebetet, aus Furcht: „εὐλαβηθεὶς, μήποτε νομίσειεν ὁ βασιλεὺς Σέλευκος ἐξ ἀνθρωπίνης ἐπιβολῆς, καὶ οὐ θείας δίκης ἀνῃρῆσθαι τὸν Ἀπολλώνιον. Und auf derselben Seite zu unterst: „Jason, der vom syrischen Könige eingesetzte Hohepriester, habe griechische Sitten einführen wollen: ἐφ' οἷς ἀγανακτήσασα ἡ θεία δίκη αὐτὸν αὐτοῖς τὸν Ἀντίοχον ἐπολέμωσε. Deßgleichen pag. 508., gegen unten: „Wenn die sieben Brüder Furcht gehabt hätten vor dem Tode, so würden sie unter Anderem so gesprochen haben: συγγνώσεται ἡμῖν καὶ ἡ θεία δίκη δι' ἀνάγκην τὸν βασιλέα φοβηθεῖσι. Ebenso sagt Antiochus auf derselben Seite, Mitte, zu den Brüdern: ἣν σέβεσθε δίκην, ἵλεως ὑμῖν ἔσται δι' ἀνάγκην παρανομήσασι. Noch merkwürdiger ist eine Stelle auf der folgenden Seite pag. 509. Die Sieben sprechen zu dem Könige: „ἡμεῖς μὲν διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα οἴσομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν. Σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης· αἰώνιον βάσανον. Diese Abwechslung im Ausdrucke hat gewiß ihren guten Grund. Zuerst ist von wirklichem Seyn bei Gott die Rede, daher θεός, im zweiten Gliede von einer göttlichen Wirkung in die Ferne, daher θεία δίκη. Dasselbe Verhältniß läßt sich durch die ganze Schrift durchführen. Wieder kommt δίκη vor pag. 509. unten: τύραννε μιαρώτατε, καὶ τῆς οὐρανίου δίκης ἐχθρέ. Ebenso 511. zu oberst, wo der zweite Bruder sterbend zum Könige sagt: οὐκ ἐκφεύξῃ, μιαρώτατε τύραννε, τὰς τῆς θείας ὀργῆς δίκας. Ferner pag. 512., gegen oben. Der fünfte Bruder

spricht: *αὐτὸς ἐπ' ἐμοῦ παρῆλθον, ὅπως καὶ ἐμὲ κατακτείνας περὶ πλειόνων ἀδικημάτων ὀφλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν.* Deßgleichen pag. 515., obere Mitte. Der siebente sagt: „Elender Tyrann, schämst du dicht nicht, die von Gott verliehene Königsgewalt so heillos zu mißbrauchen. Dafür wird dir auch deine Strafe zu Theil werden: *ἀνθ' ὧν ταμιεύσεταί σε ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ αἰωνίῳ πυρί.* Als gleichbedeutend mit *δίκη* wird einmal der Ausdruck *ἐποπτικὴ δύναμις* gesetzt. Pag. 503., zu unterst. Der König sagt zu Eleazar: *ἐνθυμήθητι, ὡς ἂν καί τις ἐστὶ τῆσδε τῆς θρησκείας ὑμῶν ἐποπτικὴ δύναμις, συγγνωμονήσειεν ἄν σοι ἐπὶ πάσῃ τῇ δι' ἀνάγκην παρανομίᾳ γενομένῃ.* Diese Worte, in Verbindung mit dem übrigen, lassen einen tieferen Blick in die Ansichten unseres Verfassers werfen.

Will er solche Wirkungen Gottes bezeichnen, durch welche die irdischen Dinge zum Besten der Frommen geleukt werden, so gebraucht er, wie schon bemerkt wurde, den Ausdruck *θεία πρόνοια.* So Seite 510., oben. Der älteste der Brüder fordert hier die anderen zur Standhaftigkeit im Leiden für die väterliche Religion auf: *δι' ἧς ἵλεως ἡ δικαία καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια τῷ ἔθνει γενηθεῖσα τιμωρήσῃ τὸν ἀλάστορα τύραννον.* Diese Stelle ist besonders wichtig, theils weil die Umschreibung sehr auffallend ist, (denn wie natürlich und leicht hätte er *θεός* setzen können!) theils weil sie die eigene Ansicht auf die alte Geschichte des Volkes überträgt. Ebenso Seite 514., obere Mitte, wo die Brüder sich gegenseitig bei der brüderlichen Liebe beschwören, dem Gesetze treu zu bleiben. *Οὐκ ἀγνοεῖτε*, rufen sie einander zu, *τὰ τῆς ἀδελφότητος φίλτρα, ἅπερ ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια διὰ πατέρων τοῖς γενομένοις ἐμέρισε, καὶ διὰ τῆς μητρῴας ἐφύτευσε γαστρός.* Das Beiwort *πάνσοφος* erinnert an die alexandrinische Sophia. Noch einmal kommt diese Wendung vor pag. 519. Durch das Blutopfer der sieben Märtyrer hat

die göttliche Vorsehung Israel erlöst: διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.

Sobald man nach unseren Begriffen urtheilt, werden diese Untersuchungen und Beweise geringfügig erscheinen; denn wir sind ganz gewöhnt, statt Gott Vorsehung zu sagen, und statt unmittelbaren göttlichen Eingreifens in den Gang der Welt an vermittelte Wirkungen zu denken. Der Grund hievon liegt zum guten Theile in unserer Religion, welche fast alle göttliche Thätigkeit durch den Logos oder Christus vermittelt, worin sie mit der alexandrinischen Lehre übereinstimmt. Aber erinnern wir uns, daß wir einen Juden vor uns haben, der täglich in den heiligen Schriften las, oder in den Synagogen hörte, wie Gott, der Herr, unzähligemale sichtbarlich in den alten Zeiten seines Volkes erschienen sey, und durch persönliches Wirken den Weltlauf zu Gunsten Israels gelenkt habe. Wenn ein solcher durchgängig, und oft auf seltsame Weise, abstrakte Begriffe für die Thätigkeit Gottes gebraucht, so haben wir guten Grund zur Annahme, daß er mit seinen Landsleuten, den übrigen alexandrinischen Juden, die veränderte Ansicht über das höchste Wesen, die in jenem Lande fast allgemeinen Eingang gefunden hatte, getheilt habe. Dann dürfen wir aber auch überzeugt seyn, daß er seine Ansicht auf die heiligen Urkunden übertrug, oder daß er die göttlichen Wirkungen, die dort als unmittelbare dargestellt werden, durch die σοφία oder πρόνοια vermittelte, d. h. mit anderen Worten, daß er der allegorischen Weise zugethan war, was wir oben noch ferner nachzuweisen versprochen haben.

Kaum lassen sich einige Stellen anführen, welche gegen diese Ansicht zu streiten scheinen, aber bei genauerer Betrachtung ihre Beweiskraft verlieren. Seite 512., zu oberst, ruft der vierte Bruder dem Könige, als er ihm die Zunge ausschneiden lassen will, also zu: Σὲ δὲ ἐν τάχει μετελεύσεται

ὁ θεός, ἐπεὶ τὴν τῶν θείων ὕμνων μελῳδὸν γλῶσσαν ἐξέτεμνες. Hier findet jene Unterscheidung nicht Statt. Allein betrachtet man die Sache näher, so wird man zugestehen, daß auch Philo, der von allen auf uns gekommenen Alexandrinern die Lehre vom außerweltlichen Gotte am weitesten trieb, recht gut eben so schreiben konnte. Es ist nämlich nicht von einer einzelnen bestimmten Wirkung die Rede, sondern bloß im Allgemeinen wird die Hoffnung ausgesprochen, daß Gott unbestimmt, ob mittelbar oder unmittelbar, den Tyrannen bestrafen werde. Die Frage, ob die einzelne Wirkung von Gott herrühre, ist nicht gelöst, worauf doch Alles ankäme. Hätte unser Verfasser den Einbruch einer bestimmten Strafe erzählt, so würde er gewiß, wie in den übrigen Stellen, den Ausdruck θεία δίκη oder δύναμις gebraucht haben. Ebenso verhält es sich mit der anderen Stelle dieser Art, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε. Der Verfasser spricht hier populär, nach dem Vorgange der Genesis, ohne deßhalb zu behaupten, daß Gott persönlich den Menschen geformt, und ihm den Athem eingeblasen habe, wie dort erzählt wird.

Nach meinem Dafürhalten haben wir hinreichende Gründe zu der Annahme, daß der Verfasser des vierten Buches der Makkabäer in diesem Stücke den sonst bekannten Grundzügen der alexandrinisch-jüdischen Theosophie anhing. Im Uebrigen stimmt er mit den anderen auch darin überein, daß er Gott im Himmel thronend dachte. Dieß geht hervor aus einer Stelle pag. 506., gegen oben, wo er von Eleazar erzählt: ὁ δὲ μέχρι τῶν ὀστέων ἤδη κατακεκαυμένος καὶ μέλλων λειποθυμεῖν, ἀνατείνας τὰ ὄμματα πρὸς τὸν θεὸν εἶπε κ. τ. λ. Die Worte πρὸς τὸν θεὸν heißen so viel als πρὸς τὸν οὐρανόν, und beweisen, daß der Verfasser die Meinung der anderen Alexandriner über den himmlischen Wohnsitz Gottes

theilte. Auch auf die Lichtnatur des höchsten Wesens deutet er hin, S. 518., untere Mitte, wo er die Mutter der Sieben so apostrophirt: οὐχ᾽ οὕτω σελήνη κατ᾽ οὐρανὸν σὺν ἄστροις σεμνὴ καθέστηκεν, ὡς σὺ τοὺς ἰσαστέρους ἑπτὰ παῖδας φωταγωγήσασα πρὸς τὴν εὐσέβειαν, ἔντιμος καθέστηκας τῷ Θεῷ, καὶ ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Der Ausdruck φωταγωγεῖν gehört der alexandrinischen Mystik an, welche das sichtbare Licht zugleich zum Sinnbilde des Guten und Gottes machte, und das höchste Wesen als die Ursonne betrachtete.

Vom Logos oder der Sophia findet sich Nichts, oder nur geringe Spuren. Seite 506., zu unterst, ruft unser Verfasser, den Eleazar preisend, aus: ὦ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου λόγου. Das Wort λόγος kann hier recht gut die heilige Schrift bezeichnen, so daß der Satz φιλόσοφε θείου λόγου den ersten, σύμφωνε νόμου, nur in anderen Ausdrücken, wiederholen würde. Doch könnte θεῖος λόγος wirklich die göttliche Weisheit seyn. Indessen läßt sich Nichts entscheiden. Sonst braucht er λόγος bald für Sprache, wie in der obenangeführten Stelle, S. 500., unten: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε λόγῳ καὶ ἀντεξουσιότητι κοσμήσας, bald setzt er es für Vernunft, wie Seite 504., gegen unten, wo Eleazar ausruft: οὐ ψεύσομαί σε, παιδευτὰ νόμε, οὐδ᾽ ἐξομοῦμαί σε, φίλη ἐγκράτεια, οὐδὲ καταισχυνῶ σε, φιλόσοφε λόγε. Auch der Ausdruck ὀρθὸς λόγος, in derselben Bedeutung wie bei Philo, kommt bei unserem Verfasser vor, S. 498., untere Mitte: λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.

Wenn er indeß die höhere Bedeutung des Logosbegriffes nirgends ausspricht, so sind ihm andererseits die Zahlenkünste geläufig, welche die Alexandriner sonst auf das himmlische Mittelwesen übertrugen. Seite 515. zu oberst, preist er den Tod der sieben Märtyrer mit den Worten: ὦ παναγίας

συμφώνων ἀδελφῶν ἑβδομάδος! Καθάπερ γὰρ ἑπτὰ τῆς κοσμοποιίας ἡμέραι περὶ τὴν εὐσέβειαν, οὕτω περὶ τὴν ἑβδομάδα χορεύοντες οἱ μείρακες ἐκύκλουν. O heilige Siebenzahl gleichgesinnter Brüder! Denn wie der fromme Glaube sieben Tage der Weltschöpfung verehrt, so bewegten sich diese Jünglinge in der heiligen Siebenzahl zum Tode. Unsere Ansicht von den Worten περὶ τὴν εὐσέβειαν haben wir in der Uebersetzung niedergelegt. Χορεύοντες κατὰ τὴν ἑβδομάδα hat hier, wie bei Philo, eine höhere Bedeutung, und weist auf die Heiligkeit der Handlung hin, denn Sieben ist die Wurzelzahl alles Guten und des λόγος in jeder seiner Beziehungen, als Vernunft und als himmlisches Mittelwesen. Noch gehört hieher die vorher angeführte Stelle, S. 518., untere Mitte.

Gute Engel kennt unser Verfasser. So läßt er S. 502., Mitte, dem Apollonius, da er in das Allerheiligste dringen wollte, himmlische Gestalten zu Roß in glänzender Waffenrüstung erscheinen: οὐρανόθεν ἔφιπποι προσεφάνησαν ἄγγελοι, περιστράπτοντες τοῖς ὅπλοις. Auch gebraucht er, als Gesammtnamen, den Ausdruck στρατὸς οὐράνιος. Ebendaselbst: Apollonius bittet nach seinem Unglücke die Juden, daß sie das himmlische Heer für ihn um Schonung anflehen möchten: ὅπως προσευξάμενοι περὶ αὐτοῦ τὸν οὐράνιον ἐξευμενίσωνται στρατόν. Von bösen Engeln dagegen und dem Teufel findet sich in den ächten §. §. keine Spur, wohl aber in dem letzten und unächten. Die Mutter der Sieben sagt nämlich S. 520., oben: οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ· οὐδ' ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις. Das erste Glied des Satzes mag auf Deuteron. XXII. 25. anspielen, wo ein Gesetz gegen denjenigen steht, der eine Jungfrau auf dem Felde gewaltsam schwächt. Doch könnten beide Glieder Paralellen seyn, wofür der Beisatz λυμεὼν ἐρημίας spricht; denn die Juden

glaubten die Wüste von bösen Geistern bewohnt, die besonders gern den Jungfrauen nachstellen. Desto sicherer sind die Worte λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις vom Teufel zu verstehen. Man vergleiche Apocalyps. XX. 2. und XII. 9.: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος, καὶ ὁ σατανᾶς und Sapientia Salom. II. 24.: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Der Teufel war es, der in Gestalt der Schlange die ersten Menschen zum Genusse der verbotenen Frucht, d. h. zur Wollust, anreizte, und dadurch um ihre Unschuld brachte. Allein war der Verfasser des letzten Abschnittes der Meinung, daß der Satan Jungfrauen, die sich in die Wüste verirren, persönlich mißhandle? Ich glaube dieß nicht. Allem Anscheine nach liegt eine Allegorie in den Worten. Er verführt sie dadurch, daß er wollüstige Triebe in ihrer unbewachten Seele aufacht.

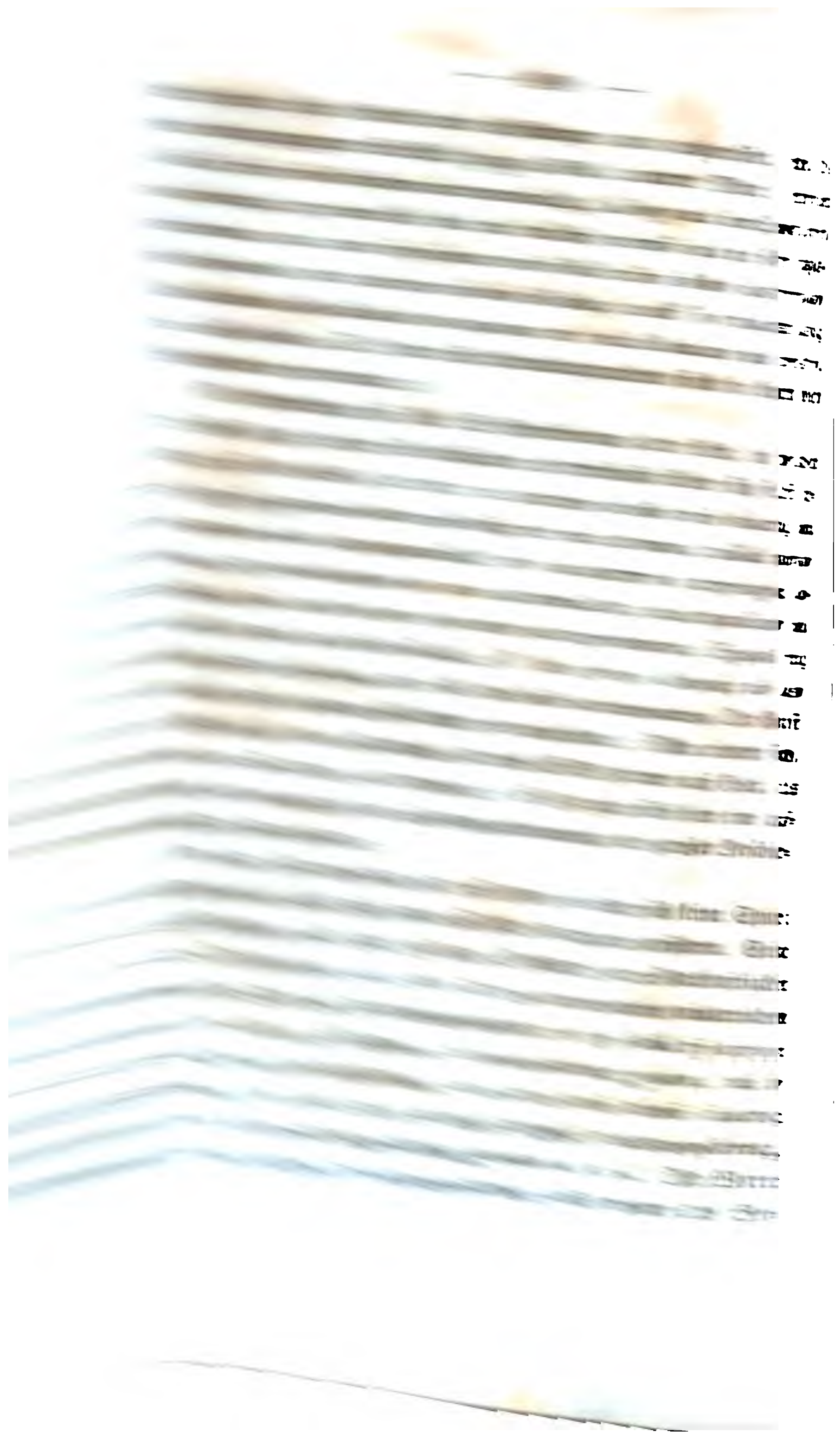
Am reichhaltigsten ist unsere Schrift über die Lehre vom Menschen, sein Wesen, sein künftiges Geschick und die Gnadenmittel. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. So Seite 498., unten. Er sagt hier: Die Leidenschaften zerfallen, nach der allgemeinsten Eintheilung, in Vergnügen und Schmerz. Diese beiden Arten beziehen sich auf den Leib und auf die Seele. Τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα, καὶ περὶ ψυχὴν πέφυκε. Sonst braucht er auch den Gegensatz zwischen πνεῦμα und σῶμα, jenes bedeutet den geistigen Theil, dieses den materiellen. So Seite 512., obere Mitte, wo der Zustand des fünften Bruders, als er auf das Rad gespannt war, mit den Worten beschrieben wird: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὸ πνεῦμα στενοχωρούμενος, καὶ τὸ σῶμα ἀγχόμενος. Bekanntlich kommt στενοχωρεῖσθαι auch im neuen Testamente für geistige Beängstigung vor. Daß es hier dieselbe Bedeutung habe, zeigt der Gegensatz zwischen πνεῦμα und σῶμα, so wie folgende Stelle über Eleazar S. 507., gegen oben:

γέρων ὢν, λελυμένων μὲν ἤδη τῶν τοῦ σώματος τόνων, περικεχαλασμένων δὲ τῶν σαρκῶν, κεκμηκότων δὲ τῶν νεύρων, ἀνενέασε τῷ πνεύματι διὰ τοῦ λογισμοῦ. Der reinste und vollkommenste Theil des *πνεῦμα*, oder *νοῦς*, (wie er auch sagt,) ist der *λογισμός*. Dieß geht aus den ebenangeführten Worten hervor, und ist der Grundgedanke der ganzen Schrift, denn sie sucht zu beweisen, daß der *λογισμὸς* die Leidenschaften überwinden könne. Die Begriffsbestimmung von *λογισμὸς* wurde oben angeführt: *Λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.* Der Erbfeind, gegen welchen die reine Vernunft anzustreben hat, sind die Leidenschaften, welche nach der allgemeinen Eintheilung in *ἡδονὴ* und *πόνος* zerfallen, wie noch gezeigt werden soll. Dieselben werden genannt *πάθη τῆς σαρκός.* cfr. pag. 507., Mitte: *ὅσοι ἔχονται τῆς εὐσεβείας, τὸν λογισμὸν φρόνιμον ἔχειν ἐξ ὅλης καρδίας προνοοῦσι· καὶ αὐτοὶ μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν.* Man sieht, daß unser Verfasser die Meinung kannte und theilte, welche im Fleische den Ursprung des Bösen findet. Dennoch leitet er die Leidenschaften, gleich Philo, nicht bloß vom Leibe, sondern auch von der Seele ab, wie die übrigen Worte beweisen: *τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκεν.* Nichtsdestoweniger haben sie vorzugsweise im Leibe ihren Sitz. Dieß geht hervor aus einer Stelle, S. 500., gegen unten. Er hatte hier den Satz ausgesprochen, daß die Vernunft über die Leidenschaften Meisterin werden könne, und macht sich selbst folgenden Einwurf: „Vielleicht möchte Einer sagen, wenn die Vernunft über die Leidenschaften siegen kann, warum wird sie nicht Herrin über Vergeßlichkeit und Unwissenheit? Aber dieser Einwurf ist lächerlich; denn nicht über seine eigene Leidenschaft soll, nach unserer Ansicht, der Geist siegen, sondern über die des Leibes. Z. B. Keiner vermag die Begierde aus seiner Brust zu vertreiben, wohl aber kann die Vernunft uns die Kraft geben,

daß wir den Lüsten nicht unterliegen. Niemand vermag den Zornmuth aus seiner Seele auszuschneiden, aber daß wir nicht seine Sklaven werden, kann der Geist bewirken. — Denn nicht auswurzeln soll die Vernunft die Leidenschaften, sondern dagegen ankämpfen. (*Πῶς οὖν, εἴποι τις ἄν, ει τῶν παθῶν δεσπότης ἐστὶν ὁ λογισμὸς, λήθης καὶ ἀγνοίας οὐ κρατεῖ; ἔστι δὲ κομιδῇ γελοῖος ὁ λόγος· οὐ γὰρ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται, ἀλλὰ τῶν σώματος· οἷον ἐπιθυμίαν τὶς οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν· ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῇ ἐπιθυμίᾳ δύναται ὁ λογισμὸς παρασχέσθαι. Θυμόν τις οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῷ θυμῷ δυνατὸς ὁ λογισμὸς βοηθεῖν. Κακοήθειάν τις ἡμῶν οὐ δύναται ἐκκόψαι, ἀλλὰ τὸ μὴ καμφθῆναι τῇ κακοηθείᾳ δύναται ὁ λογισμὸς συμμαχῆσαι, οὐ γὰρ ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν, ἀλλ' ἀνταγωνιστής.*) Der Sinn dieser etwas dunkeln Worte ist folgender: Es sind zwei Arten von Affekten zu unterscheiden, solche, welche dem Geiste ankleben, und andere, die im Körper wurzeln. Zu jenen gehört die Unwissenheit, die Vergeßlichkeit. Da sie bloße Beschränkungen der Geisteskraft sind, so kann sie die Vernunft nicht überwältigen. Anders verhält es sich mit den körperlichen Leidenschaften, wie Zorn, Begierde, Mißgunst. Diese vermag der Geist zu beherrschen, ausrotten aber kann er sie nicht, weil sie vermöge der engen Verbindung zwischen Leib und Seele einen nothwendigen Bestandtheil des ganzen (aus Körper und Geist behenden) Menschen ausmachen.

Wir haben demnach guten Grund zu der Annahme, daß unser Verfasser die Affekte, und mit ihnen das Böse, zwar der Seele nicht völlig entfremdete, was auch Philo nicht thut, aber doch ihren eigentlichen Sitz in das Fleisch verlegte.

Damit nun der Mensch den Kampf mit den Leidenschaften bestehen könne, bedarf er sittliche Freiheit. Mit



satzes ἡ αὐτὴ, und des vorangehenden τοῦ αὐτοῦ ἅιματος auf die Seele der Mutter zu beziehen. Τελεσφορεῖν heißt zur Reife bringen, und wird gerne von Kindern gebraucht. Wie bringt nun die Seele der Mutter das Kind zur Reife? Man könnte ψυχὴ geradezu für γυνὴ oder μήτηρ nehmen, wie dieses Wort im alten Testamente oft Person bedeutet; allein der sichtliche Gegensatz zu αἷμα erlaubt dieß nicht. Folglich ist dem Verfasser die Meinung beizumessen, daß die Seele der Mutter Einfluß auf die Kinderseele übe. Aber welchen? Betrachtete er letztere etwa als einen Ausfluß, als ein πλήρωμα der ersteren? Dieß wäre möglich; aber es ist keineswegs gewiß. Er konnte recht gut Einfluß von mancherlei Art zwischen Mutter und Kind annehmen, ohne deßhalb den Geist der letzteren aus den Seelen der Mütter abfließen zu lassen.

Wenn unsere Schrift Nichts enthält über den Ursprung der Seelen, so ist sie desto reichhaltiger über ihr künftiges Loos. Jede Seele ist unsterblich. Deßwegen rufen S. 514., oben, die Brüder aus: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα, nämlich den König Antiochus. Dieses Bild wiederholt sich bekanntlich im neuen Testamente. Es gibt also ein zweites Leben. Aber das Loos desselben ist verschieden. Die Guten haben ewige Seligkeit, die Bösen ewige Strafen zu erwarten. Beginnen wir mit den ersteren. Die, welche um Gottes willen sterben, leben Gott. So S. 518., gegen oben. Die Mutter der Sieben wußte: ὅτι ὁι διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες, ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, καὶ πάντες ὁι πατριάρχαι. Dieser auch im neuen Testamente häufige Ausdruck wird erklärt durch andere Stellen. Von der Mutter der Brüder sagt er pag. 518., gegen unten: ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Noch deutlicher pag. 515., gegen unten. Die Mutter hat höher, als ihr eigenes und ihrer Kinder Leben, die Frömmigkeit ge-

dieser hat ihn Gott von Anfange an ausgerüstet. cfr. die oben angezogene Stelle, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε, καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν διὰ τῶν ἔνδον αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισε· καὶ τούτῳ νόμον ἔδωκε, καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονά τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν, καὶ ἀνδρείαν. Die vier Cardinaltugenden sind in diesen vier Beiwörtern gemeint.

Merkwürdig ist die Beschreibung der Art, in welcher der Geist zu dieser königlichen Herrschaft über sich selbst gelange, Seite 499., oben: καθάπερ δυοῖν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς φυτῶν ὄντων ἡδονῆς τε καὶ πόνου, πολλαὶ τούτων τῶν φυτῶν εἰσι παραφυάδες· ὧν ἑκάστην ὁ παγγέωργος λογισμὸς, περικαθαίρων τε καὶ ἀποκνίζων, καὶ περιπλέκων καὶ ἐπάρδων, καὶ πάντα τὸν τρόπον μεταχετεύων, ἐξημεροῖ τὰς τῶν ἠθῶν καὶ παθῶν ὕλας. Ὁ μὲν γὰρ λογισμὸς τῶν μὲν ἀρετῶν ἐστιν ἡγεμὼν, τῶν δὲ παθῶν αὐτοκράτωρ. Der Geist wird also mit einem Gärtner verglichen. Man erinnere sich, daß Philo, so wie Paulus, dieses Bild gerne auf Gott, als Lenker der Seelen, überträgt. Es zeigt sich hier eine auffallende Aehnlichkeit im Sprachgebrauche, bei großer Verschiedenheit der Ansichten.

Von der Präexistenz der Seelen findet sich keine Spur; im Gegentheile läßt sich eine Stelle dagegen anführen. Seite 514. beschwören sich die sieben Brüder zur Standhaftigkeit bei der Bruderliebe und bei dem gemeinsamen mütterlichen Schooße, aus dem sie hervorgegangen: ἐν ᾗ (scil. τῇ μητρῴᾳ γαστρὶ) τὸν ἴσον, ἀδελφοὶ, κατοικήσαντες χρόνον, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ πλασθέντες, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἵματος αὐξηθέντες, καὶ διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες, καὶ διὰ τῶν ἴσων ἀποτεχθέντες χρόνων κ. τ. λ. Die Worte διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες sind wegen des Bei-

sakes ἡ αὐτὴ, und des vorausgehenden τοῦ αὐτοῦ ἅιματος auf die Seele der Mutter zu beziehen. Τελεσφορεῖν heißt zur Reife bringen, und wird gerne von Kindern gebraucht. Wie bringt nun die Seele der Mutter das Kind zur Reife? Man könnte ψυχὴ geradezu für γυνὴ oder μήτηρ nehmen, wie dieses Wort im alten Testamente oft Person bedeutet; allein der sichtliche Gegensatz zu αἷμα erlaubt dieß nicht. Folglich ist dem Verfasser die Meinung beizumessen, daß die Seele der Mutter Einfluß auf die Kinderseele übe. Aber welchen? Betrachtete er letztere etwa als einen Ausfluß, als ein πλήρωμα der ersteren? Dieß wäre möglich; aber es ist keineswegs gewiß. Er konnte recht gut Einfluß von mancherlei Art zwischen Mutter und Kind annehmen, ohne deßhalb den Geist der letzteren aus den Seelen der Mütter abfließen zu lassen.

Wenn unsere Schrift Nichts enthält über den Ursprung der Seelen, so ist sie desto reichhaltiger über ihr künftiges Loos. Jede Seele ist unsterblich. Deßwegen rufen S. 514., oben, die Brüder aus: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα, nämlich den König Antiochus. Dieses Bild wiederholt sich bekanntlich im neuen Testamente. Es gibt also ein zweites Leben. Aber das Loos desselben ist verschieden. Die Guten haben ewige Seligkeit, die Bösen ewige Strafen zu erwarten. Beginnen wir mit den ersteren. Die, welche um Gottes willen sterben, leben Gott. So S. 518., gegen oben. Die Mutter der Sieben wußte: ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες, ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. Dieser auch im neuen Testamente häufige Ausdruck wird erklärt durch andere Stellen. Von der Mutter der Brüder sagt er pag. 518., gegen unten: ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Noch deutlicher pag. 515., gegen unten. Die Mutter hat höher, als ihr eigenes und ihrer Kinder Leben, die Frömmigkeit ge-

schätzt, die zum ewigen Leben bei Gott führet: *τὴν ἐυσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε, τὴν σώζουσαν ἐις ἀιώνιον ζωὴν κατὰ θεόν.* Ebenso pag. 509.. Mitte. Die Brüder sagen zu dem Tyrannen: *ἡμεῖς διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα ὄισομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν.* Deßgleichen 519., gegen oben: „Der Tyrann selbst mußte die Ausdauer der Sieben bewundern: *δι' ἣν (ὑπομονὴν) καὶ τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον ἀιῶνα βιοῦσι.* Ob der Thron Gottes ein Bild, oder wirklicher Glaube ist, läßt sich kaum ausmachen.

Da den Patriarchen und den andern, früher verblichenen Frommen der Nation dasselbe Loos längst zu Theil geworden ist, so treten die später Verstorbenen in ein gewisses Verhältniß zu ihnen, d. h., sie werden in ihren Schooß aufgenommen. Darum sagt Eleazar pag. 504., unten, zu dem Könige: *ἀγνόν με ἐιςδέξονται ὁι πατέρες, μὴ φοβηθέντα σου τὰς μέχρι θανάτου ἀνάγκας.* Noch deutlicher sprechen sich pag. 514., obere Mitte, die sieben Brüder aus: *οὕτω* (nämlich aus Gehorsam gegen das Gesetz) *θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται ἐις τοὺς κόλπους αὐτῶν, καὶ πάντες ὁι πατέρες ἐπαινέσουσι.* Der Gute stirbt deßhalb in froher Hoffnung. Pag. 518., untere Mitte, wo er der Mutter zuruft: *θάῤῥει, ὦ μῆτερ ἱερόψυχε, τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς ἔχουσα βεβαίαν πρὸς τὸν θεόν...* Oder sie sterben selig. Pag. 512., unten: *καὶ οὗτος* (der sechste Bruder) *μακαρίως ἀπέθανε καταβληθεὶς ἐις λέβητα.*

Man sieht, daß nach diesen Sätzen nicht wohl von Auferstehung des Fleisches die Rede seyn kann. Denn die *ζωὴ ἀιώνιος παρὰ θεῷ* ist im wörtlichen Sinne ewiges Leben bei Gott, und Rückkehr auf die Erde wäre für diejenigen, welche in die Chöre der Engel und Patriarchen aufgenommen sind, eine bittere Qual.

Anders ist das Loos der Bösen; diesen stehen ewige Strafen bevor. So pag. 513., obere Mitte, wo der siebente Bruder zum Könige sagt: Du mißbrauchst deine dir von Gott verliehene Gewalt auf eine frevelhafte Weise; aber du wirst der Strafe nicht entgehen: *ἀνθ' ὧν ταμιεύεταί σε ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ ἀιωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, ἃι εἰς ὅλον τὸν ἀιῶνα οὐκ ἀνήσουσί σε.* Diese Worte sind doppelt wichtig, erstens, weil aus ihnen die wörtliche Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgeht; es sind Martern, die, wie die ewige Seligkeit bei Gott, kein Ende nehmen. Für's zweite beachte man den mystischen Ausdruck *ταμιεύεσθαι*: derselbe kommt auch bei Philo und im neuen Testamente vor, aber gewöhnlich in gutem Sinne. Die Strafen selbst bestehen in Feuerpein und anderen Martern der Art, was, nach unseren Begriffen vom Wesen des reinen Geistes, freilich sonderbar klingt; aber man muß sich erinnern, daß die alexandrinischen Juden die Seelen als feine ätherische Lichtgestalten betrachteten, welche wohl noch körperliche Martern empfinden konnten.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird wiederholt in der schon oben angeführten Stelle pag. 509., Mitte, wo die Brüder zu Antiochus sagen: Wir werden die ewige Seligkeit erlangen, du aber: *σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης ἀιώνιον βάσανον.* Ebenso pag. 511., untere Mitte. Der vierte Bruder bricht in die Worte aus: *μὰ τὸν μακάριον τῶν ἀδελφῶν μου θάνατον, καὶ τὸν ἀιώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον, καὶ τὸν ἀοίδιμον τῶν ἐυσεβῶν βίον, οὐκ ἀρνήσομαι τὴν ἐυγενῆ ἀδελφότητα.* Deßgleichen sagen die Märtyrer 514., oben: *μέγας ψυχῆς κίνδυνος ἐν ἀιωνίῳ βασανισμῷ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.*

Wir kommen nun der Reihe nach an die Lehre von den Mitteln, die göttliche Gnade, und dadurch, die ewige Seligkeit zu erringen. Das erste derselben ist Tugend. Diese besteht

einerseits in Ueberwindung der Leidenschaften, in Herrschaft über das Fleisch, und ist in sofern Ascese, wofür wir die Stellen oben beigebracht haben. Andererseits ist sie der Weisheit gleich, welche hinwiederum in der Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge besteht, und in die vier Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zerfällt. So pag. 498., gegen unten: *λογισμὸς μὲν τοίνυν ἐστὶ νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον. Σοφία δὲ ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καὶ τῶν τούτων αἰτίων. Αὕτη δὲ τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ νόμου παιδεία, δι' ἧς τὰ θεῖα σεμνῶς, καὶ τὰ ἀνθρώπινα συμφερόντως μανθάνομεν. Τῆς δὲ σοφίας ἰδέαι καθεστᾶσι τέσσαρες, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, καὶ σωφροσύνη· κυριωτάτη δὲ πασῶν ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.* Hier blickt die mystische Gnosis der Alexandriner stark durch. Sobald der Weisheit einmal der höchste Werth vor Gott beigelegt wird, so ist auch das Bestreben vorhanden, sich durch Tiefe der Erkenntniß des göttlichen Wohlgefallens zu versichern. Dann erfolgt aber auch eben so nothwendig Zurückgezogenheit vom thätigen Leben, oder vielmehr, der Ueberdruß an diesem muß vorangehen, ehe jene Ansichten aufkommen; denn nur in der Theorie folgt letzterer Satz aus dem anderen, in der Erfahrung ist er immer früher.

Neben diesem, zum guten Theile der heidnischen Philosophie entnommenen Tugendbegriffe zeigt sich der Offenbarungsglaube unseres Verfassers darin, daß er der *πίστις* eine sehr hohe Stelle einräumt. So ruft er, pag. 518., Mitte, über die Mutter der sieben Brüder aus: *ὦ μῆτερ σὺν ἑπτὰ παισὶ καταλύσασα τὴν τοῦ τυράννου βίαν καὶ ἀκυρώσασα τὰς κακὰς ἐπινοίας αὐτοῦ, καὶ δείξασα τὴν τῆς πίστεως γενναιότητα.* Das Wort *πίστις* bedeutet hier Glaube an Gott und sein Gesetz, und feste Ueberzeugung, daß er aus

allen Drangsalen erretten, und die Frommen in die ewige Seligkeit aufnehmen werde. Ebenso 518., oben: Die Mutter habe ihren Kindern zugerufen: *ἀναμνήσθητε, ὅτι διὰ τὸν θεὸν τοῦ κόσμου μετελάβετε καὶ τοῦ βίου ἀπελαύσατε. Καὶ διὰ τοῦτο ὀφείλετε πάντα πόνον ὑπομεῖναι διὰ τὸν θεόν· δι' ὃν καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραὰμ ἔσπευδε τὸν ἐθνοπάτορα υἱὸν σφαγιάσαι, Ἰσαάκ, καὶ τὴν πατρῴαν χεῖρα ξιφηφόρον καταφερομένην ἐπ' αὐτὸν ὁρῶν ὁ Ἰσαὰκ οὐκ ἔπτηξε. Καὶ Δανιὴλ ὁ δίκαιος εἰς λέοντας ἐβλήθη· καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας, καὶ Μισαὴλ εἰς κάμινον πυρὸς ἀπεσφενδονίσθησαν, καὶ ὑπέμειναν διὰ τὸν θεόν. Καὶ ὑμεῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν εἰς τὸν θεὸν ἔχοντες, μὴ χαλεπαίνετε.* Der Glaube wird hier zum gemeinsamen Kranze der glorreichen Erzväter und Märtyrer, zu einer Regel, die, wie auch bei Philo, aus der Geschichte Abrahams abgezogen ist. Er bedeutet Anhänglichkeit an die Religion, Gehorsam gegen die göttlichen Befehle. Ebenso merkwürdig ist eine Stelle pag. 516., unten: Die Mutter der Sieben habe alle Qualen, welche über sie selbst und ihre Kinder hereinbrachen, durch den Glauben an Gott überwunden: *ἃς ἁπάσας* (scil. *βασάνους*) *ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσε διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν.* Dieser Begriff erscheint hier dem Worte *εὐσεβὴς λογισμὸς* gleichbedeutend, welches wenige Zeilen zuvor mit *πίστις* parallel gebraucht wird.

Auch den bei Philo nachgewiesenen Unterschied zwischen Tugend vor Gott, und vor den Menschen scheint unser Verfasser gekannt zu haben; wenigstens kommen zwei Stellen vor, die sich kaum anders deuten lassen. S. 513., gegen unten, sagt er von den sieben Märtyrern: *τῷ ἐπαινουμένῳ παρὰ θεῷ λογισμῷ περιεγένοντο τῶν παθῶν*, und 511., Mitte, ruft der dritte Bruder dem Könige zu: *ἡμεῖς διὰ παιδείαν καὶ ἀρετὴν θεοῦ ταῦτα πάσχομεν.* In der That, welchen Sinn sollen die Worte *ἀρετὴ θεοῦ* und *λογισμὸς παρὰ θεῷ*

ἐπαινούμενος haben, wenn es nicht auch eine Tugend gibt, die nur vor Menschen gilt?

Außer diesen verschiedenen Arten der Tugend kennt unser Verfasser noch ein großes, dem Offenbarungsglauben angehöriges, Gnadenmittel, nämlich die Opfer; und es gibt keine andere alexandrinische Schrift, die so geeignet wäre, wie die unserige, die Lehre des neuen Testamentes in diesem Punkte aufzuhellen. Nehmen wir die hergehörenden Stellen der Reihe nach vor. Seite 506., oben, ruft Eleazar vor seinem Verscheiden aus: Du weißt es, o Gott! daß ich mich retten konnte, und daß ich dennoch um des Gesetzes willen den Feuertod sterbe. Darum werde gnädig deinem Volke, laß dir an meiner Strafe für sie genügen, empfange mein Blut als Reinigungsopfer für sie, und statt ihrer Seelen nimm die meinige. Σὺ ὄισθα, θεὲ, ὅτι παρόν μοι σάζεσθαι, βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Τοιγαροῦν ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρα ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ, καθάρσιον αὐτῶν ποιῆσαι τὸ ἐμὸν ἅιμα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψιχήν. Diese Ansicht wird wiederholt pag. 518., unten, wo er sagt: „Man sollte den Sieben folgende Grabschrift geben: Hier liegen begraben ein heiliger Greis und sieben Jünglinge, gemordet durch die Gewaltthat eines Tyrannen, der die jüdische Verfassung vernichten wollte. Dieselben haben, im Hinblicke auf Gott, und durch muthige Ertragung der Martern ihr Volk erlöst.“ Ὃι καὶ ἐξεδίκησαν τὸ ἔθνος, ἐις τὸν θεὸν ἀφορῶντες, καὶ μέχρι θανάτου τὰς βασάνους ὑπομεινάντες. Ebenso auf der folgenden Seite 519., obere Mitte: „Sie stehen jetzt bei dem Throne Gottes, und führen ein seliges Leben; denn Moses sagt ja (Deuteron XXXIII. 3.): Alle Heiligen sind in deiner Hand. Dieselbigen werden nun, um Gottes willen, verehrt, aber nicht bloß aus diesem Grunde, sondern auch, weil durch sie unser Volk befreit, der Tyrann gestraft, und unser

Vaterland gereinigt wurde, indem sie gleichsam das Lösegeld für die Sünden des Volkes geworden sind. Durch das Blut dieser Gerechten und durch das Sühnopfer ihres Todes hat die Vorsehung das jüdische Volk, das vorher schwer gedrückt war, erlöst. Denn voll Bewunderung für ihren Heldenmuth und ihre Ausdauer in den Qualen stellte Antiochus nachher die edlen Märtyrer seinem Heere als Muster auf, und wirklich zeigten sich auch seine Soldaten brav und tapfer bei Belagerungen und Schlachten, so daß es dem Könige gelang, alle seine Feinde zu überwinden. *Τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον αἰῶνα βιοῦσι. Καὶ γάρ φησιν ὁ Μωυσῆς: „καὶ πάντες ὁι ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου." Καὶ οὗτοι οὖν ὁι ἁγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται· οὐ μόνον (δὲ) ταύτῃ τῇ τιμῇ, ἀλλὰ καὶ τῷ δὶ αὐτοὺς τοῦ ἔθνους ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι, καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι, καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας· Καὶ διὰ τοῦ ἅιματος τῶν ἐυσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε· Πρὸς γὰρ τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν τῆς ἀρετῆς [καὶ] τὴν ἐπὶ ταῖς βασάνοις αὐτῶν ὑπομονὴν ὁ. τύραννος ἀπιδὼν, ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀντίοχος τοῖς στρατιώταις αὐτοῦ ἐις ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονήν· ἔσχε τε αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους ἐις πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν, καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους.* Im vorletzten Satze muß nach *τῆς ἀρετῆς* das Verbindungswort *καὶ* eingeschoben werden. Der Satz *τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι* bedarf einer näheren Erklärung. Ohne Zweifel weist der Verfasser auf die Heldenthaten der Makkabäer hin, welche die Feldherren des Königs zurückschlugen und ihre Nation befreiten. Allein die Verbindung zwischen dem drittletzten und vorletzten Satze deutet zugleich auf die Meinung hin, daß Antiochus aus Achtung für die

sen Satz. Die Vernunft, oder der freie, reine Wille, ist ihm das Höchste in der Welt, mit anderen Worten, er ist ein jüdischer Stoiker, oder ein Mann, der die Eigenthümlichkeit seines Glaubens so gut als möglich mit den Lehren jener hellenischen Schule zu vereinigen strebt. Philo dagegen ist ein jüdischer Platoniker, ein Philosoph, der mehr aus dem Gefühle lebt, als die Macht des freien Willens feiert. Höchstes Ziel dieser letzteren Schule ist: sich in Gott zu versenken, in der Weltseele zu leben; ihr Idol ist der λόγος, die himmlische Sophia. Dieß konnte bei dem anderen nicht der Fall seyn, denn von ihm mußte die eigene Kraft des Menschen hervorgehoben werden. Hieraus wird begreiflich, warum unser Verfasser, der sonst so viele Spuren hellenischer Bildung an sich trägt, und schon deßhalb mit den Ansichten seiner übrigen Landsleute bekannt seyn mußte, von Gnadenwirkungen und der himmlischen Liebe nie redet, und auch den Logos im philonischen Sinne gar nicht kennt, oder doch kaum berührt. Daß es aber in Alexandrien unter den gläubigen Juden nicht nur Platoniker, sondern auch Stoiker gab, darüber wird sich hoffentlich Niemand wundern, da ja in dieser Stadt, wie jetzt in Deutschland, die Meinungen aus aller Welt zusammenströmten. Und warum sollte gerade die Stoa keine Anhänger gefunden haben, die ja bei den Hellenen so gefeiert war, und den Juden schon wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit der Moral ihres Gesetzes gefallen mußte.

h. Das Buch der Weisheit.

Wir gehen über zu demjenigen Denkmale jüdisch = alexandrinischer Bildung, das nach Philo's Schriften das meiste Interesse darbietet. Daß das Buch der Weisheit von einem Juden verfaßt sey, hat, so viel ich weiß, noch Niemand bezweifelt. Ebenso sind die Meinungen über Aegypten als

Ort der Abfassung, einig. Dagegen müssen wir die vielfach in Streit gekommene Frage, ob nur ein Verfasser oder mehrere anzunehmen seyen, berühren. Eichhorn, in seiner Einleitung in die Apokryphen, entscheidet sich (nach dem Vorgange früherer, wie Hubigantius: **prolegomena in scripturam sacram**, und Kleuker: Salomonische Denkwürdigkeiten **pag. 288. Not. 10.**) für zwei, wo nicht von verschiedenen Schriftstellern, doch zu verschiedenen Zeiten von demselben Verfasser geschriebene Abschnitte, deren erster sich von **cap. I — XI. 1.** der andere von da bis zum Ende erstrecken soll. Bretschneider geht noch weiter. Er läßt den zweiten Abschnitt Eichhorns gelten, aber den ersten zerlegt er noch in zwei Theile, von **cap. I. — VI. 8.**, und von da bis **cap. XI. 1.** Gegen diese Zerstückelung des Buches haben sich in neueren Zeiten gewichtige Stimmen erhoben. De Wette, in seiner Einleitung in die Bücher des alten Testamentes, hat sich dagegen erklärt, ebenso der neueste Commentator unserer Schrift, Professor Baumeister in Rostock. Ich finde mich veranlaßt, dieser Ansicht von ganzem Herzen beizutreten. Wer die Weisheit Salomo's unbefangen liest, ohne den vorgefaßten Plan, seinen Scharfsinn an Auffindung verschiedener Bestandtheile an den Tag zu legen, wird in diesem Buche die Einheit nicht vermissen. Am wenigsten gefällt noch Bretschneiders Versuch, den ersten Abschnitt Eichhorns zu zerstückeln. Denn eben das, was am Ende sein Hauptbeweis für verschiedene Verfasser seyn soll, nämlich die Behauptung, daß im ersten Theile keine Spur alexandrinischer Theosophie vorkomme, ist, wie ich zeigen werde, vollkommen unrichtig. Die Dogmen sind vom ersten bis zum eilften Capitel, so wie von da bis an das Ende, ganz dieselben. Die Gründe Eichhorns für seine Theilung sind besser, aber eben so wenig Stich haltend. „Im ersten Theile sey die alte Geschichte des Volkes mit kluger Mäßigung gebraucht, im zweiten bis zur Ueberladung; im

ersten Theile sey Freigeisterei Quelle aller Laster, im zweiten Abgötterei; im ersten sey Tugend Grund der Unsterblichkeit, im zweiten Erkenntniß Gottes; im ersten Theile finde sich keine Spur von engherzigem Partikularismus, der zweite sey voll davon.“ cfr. Einleitung in die Apokryphen pag. 145. und 146.

Wir wollen diese Angaben der Reihe nach widerlegen. Daß vom 11. Capitel an die jüdische Geschichte weitläuftiger, und anders als in den vorhergehenden behandelt ist, kann nicht geläugnet werden, aber dieß beweist nicht im geringsten die Verschiedenheit der Verfasser, sobald dargethan werden kann, daß jene Abwechslung aus dem Charakter des Buches hervorgeht, oder sonst den Zusammenhang des Ganzen nicht zerreißt. Zu allen Zeiten hat man als Beweis dafür, daß eine Schrift von einem und demselben Verfasser herrühre, die Einheit des Planes gelten lassen. Diese aber kann zweifacher Art seyn. Entweder besteht sie in einer durchgearbeiteten logischen Anordnung, kraft welcher bald der Grundbegriff vorangestellt, und dann nach seinen Verzweigungen kunstgerecht zerspalten, oder umgekehrt, bald das Besondere zuerst dargelegt, und dann aus demselben der Hauptbeweis aufgebaut wird. Ein solches Verfahren befolgen die besten Werke der Alten, die Reden des Demosthenes, des Cicero, aber auch die Machwerke gelehrter Stümper; nur daß bei diesen neben der Gedankenarmuth das magere Gerippe eingeschulter Logik, wie bei abgequälten Lastthieren, grell hervortritt. Oder zweitens besteht die Einheit eines Werkes in einem Grundgefühle, das die verschiedenen Fäden zu einem Gewebe zusammenschlingt. Von dieser Art gibt es viele Werke, besonders von solchen Schriftstellern, denen die Kunst der Darstellung mangelt. Es ist eine gewöhnliche Eigenthümlichkeit solcher Schriften, daß sie in der Anordnung weder regelmäßig, noch schulgerecht sind, weil sich die einzelnen Sätze nicht in der richtigen

Reihenfolge, die nur der Verstand bestimmen kann, dem Gefühle darbieten, bis dasselbe oft mächtiger aufflammt und zur Leidenschaft wird, deren Naturkraft die stärksten Motive voranbrängt, einem jeden Satze seine gehörige Stelle anweist, und oft schöpferisch ein schönes Ganzes webt.

In diese zweite Klasse gehört das Buch der Weisheit. Ein doppeltes engverschlungenes Gefühl geht durch dasselbe durch, nämlich Nationalstolz auf den alleinigen Besitz göttlicher Offenbarung und höherer himmlischer Weisheit, verbunden mit bitterem Grolle gegen die heidnischen Beherrscher, welche das auserwählte, gottgeliebte Volk drückten, d. h. gegen die ägyptischen Hellenen und ihre Könige. Jenes erste Gefühl hat der Verfasser als Jude; das zweite ist aus den Zeitumständen, in denen er lebte, zu erklären, nämlich aus dem harten Joche der Ptolemäer, das auf den ägyptischen Juden lastete. Beide verhalten sich zu einander, wie der Grundcharakter eines Volkes zu den verschiedenen, bald glücklichen, bald unglücklichen Epochen seiner Geschichte, und sind folglich auf's innigste mit einander verbunden. Alles Uebrige, der Preis Salomo's, die Schilderung der Urzeit des Volkes, kann als Einkleidung der genannten Grundidee betrachtet werden, und läßt sich leicht in diesen Rahmen einreihen.

Versuchen wir dieß. Das Buch beginnt mit einem Aufrufe an die Könige, Gerechtigkeit zu üben, und den Herrn zu suchen. Dieser Anfang ist natürlich. Der Verfasser geht von dem aus, was ihn zunächst drückt, er hat die Menschen vor Augen, wie sie sind, und nicht seyn sollten. Dem Scheine nach ist der Aufruf allgemein, und betrifft alle Menschen; in Wahrheit aber sind vorzugsweise diejenigen gemeint, unter denen der Verfasser lebte, und die Herrscher, denen sein Volk gehorchte. Er sagt, der Herr sey leicht zu finden, wenn man ihn nur ernstlich suche. Diese Behauptung scheint unserer Ansicht vom Buche der Weisheit zu widersprechen, da nach

derselben nur die Juden höhere Wissenschaft und Tugend besitzen. Aber man erinnere sich, daß die Schuld der Heiden um so größer wird, wenn sie das Heil, bei der Möglichkeit, es zu erringen, durch eigenen Frevel verschmähen, und daß die niederen Grade den anderen Nationen wohl gestattet seyn mögen, während die höchste Stufe im alleinigen Besitze der Juden bleibt. Sofort wird durch einen natürlichen Uebergang das nichtige und vergängliche Glück der Bösen und ihr künftiges Verderben, so wie die gewisse Seligkeit der Frommen geschildert. Cap. I. — V. Im sechsten Capitel wiederholt der Verfasser den Aufruf an die Könige, zum deutlichen Beweise, daß er auch im Anfange nicht zufällig war, sondern wesentlich in den Plan des Ganzen gehörte. Hier tritt nun auch der erdichtete Held des Buches offen auf; es ist Salomo, der zur Weisheit ermahnt, und die Art beschreibt, wie er sie selbst errungen. Denn vielfach war dieser König durch die Sage verherrlicht, und noch heut zu Tage gilt er im Oriente als Muster erhabener Einsicht. Die Weisheit selbst, deren Preis ihm in den Mund gelegt wird, hat in der alexandrinischen Theosophie drei Seiten. Sie kann betrachtet werden als inneres Princip der Seelen, als weltschöpferische Kraft, und als Lenkerin und Führerin des auserwählten Volkes Israel. In dieser dreifachen Beziehung erscheint sie bei Philo, wie wir oben gezeigt haben; ebenso aber auch in dem Buche der Weisheit. Die zwei ersten Punkte nämlich treten cap. VII. — IX. hervor. Dem dritten und schon an sich reichhaltigsten (weil er allein die Erfahrung berührt) sind die übrigen Capitel bis an das Ende geweiht, nur daß hier allmählig (schon cap. X. 20., also schon in dem ersten Abschnitte Eichhorns) Gott an die Stelle der σοφία gesetzt wird. Dieß darf nach der richtigen Auffassungsweise nicht befremden; es kommt daher, weil von cap. VII. — XIX. das andere Hauptgefühl vorherrscht, nämlich der Stolz über den aus-

schließenden Besitz göttlicher Offenbarung, über die alleinige Erwählung der jüdischen Nation. Für dieses Gefühl ist es gleichgültig, ob Gott oder sein ewiger Abfluß, die Weisheit, Subjekt ist; denn beide Begriffe sind in geschichtlicher Beziehung, von der es sich hier handelt, eins und dasselbe. Sofort werden neben den Wohlthaten Gottes gegen seine Lieblings-Nation auch die Strafgerichte über die heidnischen Völker geschildert, wobei der Verfasser mit sichtbarer Leidenschaft sich über die Plagen der Aegypter verbreitet, und bedeutsam schließt das Buch mit den Worten: *κατὰ πάντα γὰρ κύριε ἐμεγάλυνας τὸν λαόν σου καὶ ἐδόξασας, καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ παριστάμενος.* Es ist kein Zweifel, daß dieser letztere Satz einen Trost und also auch eine Verheißung für die Gegenwart enthält, und, so verstanden, gibt er dem Aufrufe an die Könige im ersten Capitel eine drohende Deutung, und dem ganzen Buche einen schönen Schluß.

Ich hoffe, man wird diese Ansicht von unserer Schrift für wahr, oder der Wahrheit am nächsten kommend, ansehen. Sobald man freilich voraussetzt, der Verfasser habe nichts anderes als eine metaphysische Beschreibung der Weisheit geben wollen, so ist unbegreiflich, daß weder in den fünf ersten Capiteln, noch in den neun letzten von ihr die Rede ist. Allein diese Voraussetzung ist falsch; er wollte in der Weisheit seine Nation verherrlichen; er wollte sie als Eigenthum Israels darstellen. Aber sein Volk war damals unterdrückt, und lebte unter dem Joche heidnischer Könige; darum die Aufforderung an diese, gerecht zu seyn, und sich durch Tugend der Herrschaft würdig zu zeigen, und dem erhabenen Beispiele des weisesten aller Könige nachzuahmen. Aber weil er wohl wußte, daß seine Ermahnung kein Gehör finden werde, verbindet er zugleich damit furchtbare Drohungen, welche durch die Hinweisung auf die alten Beispiele der

israelitischen Geschichte verstärkt werden. Ich setze hiebei voraus, daß unser Verfasser mit jenem Aufrufe nicht alle Fürsten der Erde zusammen, wie die Worte lauten, sondern namentlich die Beherrscher des Landes, in dem er lebte, nämlich Aegyptens, im Auge hatte; denn im entgegengesetzten Falle müßte man annehmen, daß er ohne alle Rücksicht auf die Gegenwart schrieb, welche Meinung schon durch den inhaltschweren Schluß des Buches widerlegt wird.

So viel über den ersten Grund Eichhorns. Die übrigen werden durch den einzigen Philo widerlegt. Denn auch dieser, weit gebildeter als Pseudosalomo, erklärt bald die Abgötterei, bald den Atheismus für die größte Sünde; beide sind nur verschiedene Seiten desselben Lasters; wo Atheismus, da ist auch Aberglauben, jener bei den Gebildeten, dieser bei dem gemeinen Volke, oft auch in denselben Personen. Ferner erklärt auch Philo bald die Tugend, bald die Erkenntniß Gottes für Grund der Seligkeit; denn Tugend ist ihm, wie allen Mystikern, gleich Weisheit, deren Vollendung die Erkenntniß Gottes ist. Deßgleichen huldigt Philo in hundert Stellen dem Grundsatze, daß nur Heiligkeit vor Gott gelte; und doch ist ebenderselbe, wie wir gezeigt haben, strenger Partikularist, und hält Israel für das auserwählte Volk. Folglich verdienen jene Einwürfe Eichhorns gar keine Berücksichtigung.

Uebrigens ist leicht zu sehen, daß dieser mühselige Gelehrte das größte Gewicht auf den letzten Grund legte. Denn bei dem damaligen Stande des Rationalismus, und in der Göttinger Schule galt der sogenannte Partikularismus für den ärgsten Gräuel. Weil er nun in den ersten zehn Capiteln keine deutliche Spuren davon fand, (wiewohl schon das zehnte Capitel dieser Ansicht huldigt) so schloß er, daß die folgenden Abschnitte nicht von demselben Verfasser herrühren. Schade, daß dieser Schluß auf eine Schulansicht des 18. Jahr-

hunderts gebaut ist, die wider alles Recht auf die Zeiten vor Christus übergetragen wird. Allein

> Mein Freund! die Zeiten der Vergangenheit
> Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
> Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
> Das ist im Grund der Herren eigener Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Freilich gilt dieß mehr oder minder für alle Historiker, welche vergangene Jahrhunderte schildern. Aber immer bleibt es ihr höchstes Verdienst, sich von diesem Mangel möglichst frei zu halten, und, den alten Mustern gemäß, Sachen, statt angeschulter Meinungen, zu geben.

Was sich über das Zeitalter und die Person des Verfassers unserer Schrift sagen läßt, werden wir besser am Ende nachholen, und gehen jetzt zur Darstellung seiner Theologie über.

Die allegorische Erklärung kannte und übte er; cfr. cap. XVIII, 24. Der Hohepriester Aaron überwand den Zorn des Würgengels, denn auf seinem Prachtgewande war die ganze Welt abgebildet, die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine eingegraben, und deine Majestät auf seiner Kopfbinde. Hiemit vergleiche man drittes Buch de vita Mosis. Mang. II. 153., und deßgleichen Josephus antiq. III. cap. VII. 7. Diese geheimnißvolle Deutung des Priestergewandes setzt voraus, daß unser Verfasser auch in anderen jüdischen Gebräuchen und Gesetzen einen höheren Sinn fand, und also der Allegorie zugethan war. Hiefür spricht ferner cap. XVI. 6., 7. — Auch als giftige Schlangen über sie kamen, bliebst du dennoch nicht unversöhnlich (cfr. Num. XXI. 6.). Nur auf kurze Zeit wurden sie zur Warnung erschreckt. Denn sie bekamen ein Sinnbild der Rettung zur Erinnerung an dein Gesetz. Wer auf jenes Bild sah, wurde gerettet, nicht durch die Kraft des angeschauten Gegenstandes, sondern durch dich,

den Erretter Aller. — Σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας, ἐις ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου. Letztere Worte könnten recht gut den Gegenstand oder die höhere Bedeutung des Symboles bezeichnen. Die eherne Schlange war ein Sinnbild des rettenden, heilbringenden Gesetzes, ganz so, wie auch Philo jene Schlange wegen ihres ehernen Stoffes zum Symbole der Enthaltsamkeit und des Gehorsams gegen die geistigen Gebote des Gesetzes macht; sie befreite als solches die Anschauenden, zwar nicht als wirkende Ursache, sondern als Mittel. Sie war also zugleich Sinnbild der Rettung und des Gesetzes. Doch mag der Satz „ἐις ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου" auch für sich genommen werden. Die Schlange sollte Israel zugleich an das schwer übertretene Gesetz erinnern. Jedenfalls weist der Ausdruck σύμβολον auf eine tiefere, von der wörtlichen abgehende, Deutung hin; denn im Texte steht nichts davon, daß die Schlange bloßes Symbol gewesen, noch daß der Herr, und nicht ihr Anblick, die Reuigen gerettet habe. Noch stärker zeugen für die Allegorie, cap. I. V. 13., 14.:

Ὁ ϑεὸς ϑάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων. Ἔκτισε γὰρ ἐις τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι ἁι γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέϑρου, οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς.

Die Worte σωτήριοι ἁι γενέσεις τοῦ κόσμου, zum Segen geschaffen ist alle Kreatur, so wie die folgenden καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέϑρου weisen bestimmt auf den Baum der Erkenntniß (Genes. II. 17.) hin. Eben so gewiß ist es, daß sie den Wortsinn dieser Erzählung verwerfen; denn der Ton der ganzen Stelle ist polemisch.

Endlich läßt sich noch für die Bekanntschaft unseres Verfassers mit der Allegorie der mystische Gebrauch gewisser Worte anführen, wie τὸ φῶς τῆς δικαιοσύνης, ὁ ἥλιος für eben diesen Begriff, und im entgegengesetzten Sinne ἔρημος ἄβατος (cfr. cap. V. 6., 7,) und πλοῦτος (cap. VII. 13., cap.

VIII. 18.); denn eben solche Worte sind es, auf die Philo sein ganzes System baut.

Doch wenn alles dieß nicht wäre, so würde das zehnte Capitel zur Genüge dafür sprechen, daß Pseudosalomo der Allegorie zugethan war. Hier wird die Sophia, die nach dem siebenten Capitel ein ewiger Ausfluß der Gottheit ist, in der Feuerwolke gefunden, und die ganze Wunderführung Israels wird ihr zugeschrieben. Dieß konnte ohne allegorische Deutung der betreffenden Stellen im Exodus nicht geschehen, da nach diesen der Engel des Herrn oder der Herr selbst in der Wolke war, und das auserkorene Volk leitete. Es ist also so viel als gewiß, daß Pseudosalomo die Allegorie kannte und übte.

Auch in der Lehre von Gott stimmt er mit Philo zusammen. Gott ist ein Lichtwesen; dieß ist der Sinn von **cap. VII. 26.**, wo die Weisheit so gepriesen wird: „Sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein reiner Spiegel seiner Allmacht, ein Ebenbild seiner Güte.“ Unter *φῶς ἀΐδιον* muß Gott verstanden werden, wie leicht zu sehen ist. Daß er Gott als das reinste Urlicht dachte, geht auch aus der Vergleichung im 29. Verse desselben Capitels hervor:

Ἔστι γὰρ αὕτη ἐυπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη ἐυρίσκεται προτέρα.

Wenn die Weisheit das reinste Licht ist, so muß dieß noch mehr von ihrem Urbilde, dem göttlichen Wesen, gelten.

Gott ist ferner allmächtig, allwirksam; alles Gute im Menschen ist sein Werk. So **cap. VIII. 21.**, wo Salomo spricht: „Weil ich wohl wußte, daß ich auf keinem anderen Wege zur Herrschaft über des Körpers Lüste gelangen könne, als wenn Gott es verleiht, so wandte ich mich an den Herrn, (und dieß war schon ein Beweis von Einsicht, daß ich wußte, von wem das Gute kommt), und bat ihn darum. *Γνοὺς δὲ, ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ (καὶ*

τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως, τὸ εἰδέναι, τίνος ἡ χάρις) ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ, καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ. Bestimmt spricht diese Stelle den Satz aus, daß alle geistigen Güter von oben kommen, daß also der Mensch keine eigene Kraft zum Guten habe. Das Einschiebsel καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως stellt diesen Satz recht eigentlich als Dogma der Zeit hin. Ebenso cap. VII. 16. „In Gottes Hand sind wir selbst, unsere Reden, aller Verstand und alle Wissenschaft künstlicher Werke: ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ ἡμεῖς, καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν, πᾶσά τε φρόνησις, καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη. Unter ἐργατεῖαι sind künstliche Zubereitungen aus Pflanzensäften, Beschreibung der Himmelskreise, und Dinge der Art zu verstehen, die in den folgenden Versen genannt werden. Besonders wird die Weisheit, unserem Verfasser das erhabenste Gut, von Gott abgeleitet, weßhalb der Ewige cap. VII. 15. ὁδηγὸς τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν διορθωτὴς genannt wird. Bei Philo ist nun mit der Allwirksamkeit Gottes und mit der Behauptung, daß die menschliche Natur nichts Gutes aus sich vermöge, zugleich die Lehre verbunden, daß Gott außer aller Berührung zum Bösen stehe. Ebenso Pseudosalomo. Hieher gehört cap. I. 12 — 16.

Strebet nicht zum Tode durch böse Thaten,
Zieht nicht das Verderben auf euch durch lasterhaftes Leben.
Denn Gott ist nicht Urheber des Todes,
Noch freut er sich des Untergangs der Lebenden;
Sondern zum Leben und Fortbestand hat er Alles geschaffen,
Zum Heile soll alle Kreatur dienen.
Es ist kein Gift des Verderbens in ihr,
Noch soll das Todtenreich auf Erden herschen.
Die Frömmigkeit hilft zum ewigen Leben;
Aber die Gottlosen rufen mit ihrem Thun und ihren Worten den Tod herbei;
Sie halten ihn für ihren Freund, und eilen in's Verderben,

Sie haben einen Bund mit ihm gemacht,
Denn sie sind würdig, seinem Reiche anzugehören.

Das Wort ἐτάκησαν im 16. Verse läßt eine zweifache Bedeutung zu: entweder so, wie wir übersetzt haben, oder vielleicht besser: sie schmelzen mit ihm zusammen, sie haben ihn so lieb, daß sie gleichsam ein Leib und eine Seele mit ihm geworden sind.

In diesen Versen ist nun der allgemeine Satz niedergelegt, daß nur das Gute im göttlichen Weltplane begriffen, während das Böse durch menschliche Schuld nebenher eingeführt worden sey. Es ist zwar nur vom Tode die Rede, aber θάνατος hat hier auch eine sittliche Bedeutung; er ist der Gipfel alles Bösen.

Die Eigenschaften Gottes, der Reihe nach, herzuzählen, wäre unnöthig, nur dieß bemerken wir, daß unser Verfasser, gleich den anderen Alexandrinern, die Liebe des Höchsten gerne hervorhebt. So cap. XI. 24 — 27.

Du erbarmst dich über Alle, weil du Alles vermagst;
Du bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen,
Damit sie zur Buße geleitet werden.
Du liebst Alles, was da ist, Du verabscheust keine Kreatur,
Denn du hättest sie gar nicht geschaffen, wenn du sie hassen würdest.
Wie könnte auch etwas fortdauern, wenn du nicht wolltest?
Wie könnte etwas bestehen, wenn du es nicht in's Leben gerufen hättest?
Du schonest Aller; denn sie sind dein Eigenthum,
O Herr und Freund der Seelen!

Man bemerke besonders den Ausdruck καλεῖν von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, ganz wie bei Philo und Paulus. Auch sonst wird die Gnade und das Erbarmen Gottes vielfach gepriesen. So cap. III. 9.: „Die Gnade und das Erbarmen erstreckt sich über alle seine Auserwählten;“

und cap. IV. 15.: χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Selbst die Namen, die unser Verfasser von Gott gebraucht, erinnern an Philo. Er nennt ihn cap. XIII. 1. τὸν ὄντα. Noch ein anderer Name, ibidem V. 3., ist merkwürdig. Gott heißt nämlich ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης. Ein schönes Bild, das schon für sich allein, ohne andere Beweise, für einen hellenistischen Verfasser unseres Buches sprechen würde; denn in keiner jüdäischen Schrift wird man je die Schönheit im griechischen Sinne gepriesen finden.

Alle diese Aussagen über das Wesen Gottes sind nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der menschliche Geist Gott zu erkennen vermöge. Dennoch finden sich Spuren vom Gegentheile und von der wohlbekannten alexandrinischen Lehre, daß Gott seinem Wesen nach dem Menschen unbegreiflich sey. So cap. IX. 13 — 17.

Welcher Mensch mag die Absichten Gottes ergründen,
Wer seinen Willen erforschen?
Denn schwach ist der Sterblichen Denkkraft,
Und dem Irrthum unterworfen ihre Gedanken. —
Kaum vermögen wir das zu errathen, was auf Erden geschieht,
Nur mit Mühe erforschen wir, was vor unsern Augen ist.
Wo wäre nun der Mensch, der das Himmlische ausspähen könnte!
Wer hat je deine Rathschläge erkannt,
Wenn du ihm nicht deine Weisheit gegeben,
Wenn du ihm nicht deinen heiligen Geist aus des Himmels Höhen gesendet hast?

Diese Stelle beweist zur Genüge, daß der Mensch, nach unseres Verfassers Ansicht, aus eigener Kraft die Gottheit nicht zu erkennen vermag. Ob ihm aber durch den heiligen Geist, oder die Weisheit, eine vollkommene Wissenschaft des höchsten

Wesens zu Theil werde, ist nicht gesagt, und dürfte sehr zu bezweifeln seyn. Denn wenn er auch cap. VI. 24. dem Salomo die Worte in den Mund legt: „Was die Weisheit ist, will ich verkünden, und ihre Geheimnisse euch nicht vorenthalten,“ — so beweißt dieß doch kein adäquates Erkennen der Gottheit und ihrer Tiefen. Andererseits darf man auch nicht vergessen, daß Salomo hier als Hierophant, als Gefäß himmlischer Offenbarung, redet.

Dagegen kann, ganz wie bei Philo und Paulus, das höchste Wesen, seiner Existenz nach, aus der Natur erkannt werden, und diese Erkenntniß wird jedem Menschen zur Pflicht gemacht. So cap. XIII. 1 — 9.

Thoren sind alle Menschen von Natur, die Gott nicht erkannten, und aus der Schönheit der Welt den, der da ist, nicht erforschten, noch aus seinen Werken den Schöpfer ergründen mochten; sondern Feuer oder Wind, oder die schnellbewegte Luft, oder den Kreis der Sterne, oder des Wassers Kraft, oder des Himmels Lichter für weltbeherrschende Götter hielten. War es die Schönheit dieser Dinge, die sie verleitete, dieselben für Götter zu halten, so sollten sie erkennen, um wie viel besser der Herr derselbigen ist: denn der Urheber aller Schönheit hat sie erschaffen. War es aber ihre Kraft und ihre Gewalt, so mochten sie aus dieser erschauen, um wie viel mächtiger ihr Schöpfer seyn muß; denn aus der Größe und der Schönheit des Geschaffenen läßt sich des Schöpfers Eigenschaft erschließen. Doch von einer Seite verdienen sie geringeren Tadel, weil die Menschen, auch bei dem festen Willen, Gott zu finden, leicht in Irrthum gerathen. Denn an seine Werke halten sie sich und suchen ihn; da werden sie durch die sinnliche Anschauung gefangen, weil so schön ist, was sie vor Augen sehen. Allein im Ganzen sind sie nicht entschuldbar. Denn wenn sie es so weit brachten,

daß sie der Welten Endlichkeit erkannten, so hätten sie auch ihren Herrn und Schöpfer ergründen sollen.

Das Wort φύσει im ersten Verse ist, wie der Zusammenhang zeigt, nicht auf die allgemeine menschliche Natur zu beziehen, sondern auf die besondere Eigenthümlichkeit der thörichten Götzendiener. Die Imperative γνώτωσαν und νοησάτωσαν im dritten und vierten Verse heißen dem Sinne nach: „sie hätten erkennen sollen;“ aber diese Form ist lebhafter; es ist, als ob der Redende vor den Abgöttischen stünde, und sie ihres Irrthums überführte. Im sechsten Verse macht sich der Verfasser einen Einwurf. Ihre Schuld ist einerseits geringer, weil der Mensch, durch die Schönheit der Welt und ihrer Theile leicht gefesselt, statt mit seinen Schlüssen weiter vorzudringen, bei der sinnlichen Anschauung stehen bleibt; dennoch sind sie unentschuldbar. Denn wenn sie einmal erkannten, daß die Welt nicht aus sich entstanden, sondern endlich sey, so hätten sie auch vollends den Herrn ergründen sollen. Jene erste Erkenntniß aber hatten sie; denn auch dem rohesten Götzendienste liegt der Glaube zu Grunde, daß das Sichtbare, die Welt und ihre Theile, aus einem höheren unbekannten Wesen hervorgegangen sey. Die Worte στοχάζεσθαι τὸν αἰῶνα sind an sich dunkel; aber der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber zu, daß unsere Uebersetzung den richtigen Sinn ausdrückt. *Αἰὼν* bezeichnet die Welt als etwas Geschaffenes, Endliches.

Diese Stelle spricht nun, wie oben gesagt worden ist, die Möglichkeit aus, Gottes Existenz aus der Natur zu erkennen, und macht dieß dem Menschen sogar zur Pflicht. Weiter als auf die Existenz und die den Werken entsprechenden Eigenschaften geht der Schluß nicht. Wenn es daher im neunten Capitel heißt, Gott sey den Menschen unbegreiflich, so trifft diese Behauptung sein inneres Wesen; und

wenn die göttliche Weisheit, oder der heilige Geist, höhere Kenntniß bringt, so müssen diese Mittel himmlischer Offenbarung die verborgene Seite der Gottheit aufhellen. Aber daß ein Mensch mit Hülfe derselben ganz und vollständig das göttliche Wesen durchschaue, diese Meinung möchte ich unserem Verfasser keineswegs beilegen.

Alles, was wir seither beigebracht haben, deutet darauf hin, daß unser Verfasser die alexandrinische Grundlehre vom verborgenen Gotte theilte, daß er dieselbe Ansicht, welche Aristobul mit den Worten ausdrückt:

ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.

auch als die seinige betrachtete. So ist es auch. Gott wohnt nach ihm im Himmel; darum fleht Salomo im neunten Capitel V. 10.: „Sende deine Weisheit aus den heiligen Himmeln, schicke sie mir zu vom Throne deiner Majestät.“ Ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν, womit zu vergleichen ibidem V. 17. Die Mehrzahl ἅγιοι οὐρανοὶ hat ihren guten Grund; denn die Juden dachten sich, wie wir bei Philo nachgewiesen haben, mehrere Kreise des Himmels über einander; der höchste und reinste derselben war die königliche Burg Gottes, βασίλειον θεοῦ.

Gott wohnt also im Himmel, dieweil er seine Weisheit von dort herabsendet. Aber, wiewohl er allwirksam ist, und auf Erden Alles vollendet, so berührt er dieselbe nie. Darum bei unserem Verfasser, sobald von göttlichen Wirkungen in die Ferne die Rede ist, dieselben abstrakten Begriffe, die wir bei den übrigen Alexandrinern fanden, nämlich πρόνοια und δίκη. So cap. XIV. 3. „Deine Vorsehung, o Vater, lenkt die Schiffe auf dem Meere.“ Ebenso cap. XVII. 2., wo er von den Aegyptern den Ausdruck braucht: φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας. Das Wort δίκη kommt vor, cap. I. 8. Der Uebelthäter wird der Strafe nicht entgehen: οὐδὲ μὴν παρο-

θεύσῃ αὐτὸν ἐλέγχουσα ἡ δίκη, und cap. XIV. 31. Der Verfasser spricht hier von den Meineiden der Heiden gegen ihre falschen Götter; daß diese nichtig sind, wird sie nicht vor Strafen schützen. Denn nicht auf die Macht des angerufenen Götzen kommt es an, sondern auf die Sünde selbst. Eine jegliche Uebertretung des Gottlosen wird von dem himmlischen Rächer bestraft. Bündiger lautet der griechische Text: *οὐ γὰρ ἡ τῶν ὀμνυομένων δύναμις, ἀλλ' ἡ τῶν ἁμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν.* Ebenso cap. XI. 21. Gott hätte die abgöttischen Feinde Israels mit einem Schlage vernichten können, wenn er wollte: *ἑνὶ πνεύματι πεσεῖν ἐδύναντο ὑπὸ τῆς δίκης διωχθέντες, καὶ λικμηθέντες ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου.*

Dieß sind allerdings nur minder wichtige Spuren der Lehre vom außerweltlichen Gotte. Aber unser Verfasser hat außerdem einen sehr bestimmten und ausgebildeten Begriff von einem großen Mittelwesen zwischen dem Unendlichen und der Welt, ich meine die *Σοφία*, deren Theorie wir jetzt auseinander setzen wollen.

Was wir schon oben bei dem Siraciden nachgewiesen haben, wird hier zur vollen Gewißheit, nämlich, daß *die Alexandriner ihren neuen Begriff der σοφία mit dem traditionellen des πνεῦμα ἅγιον oder θεῖον vereinten*, und dadurch auf die Lehre des alten Testamentes aufimpften. Der Beweis kann bis zur Evidenz geführt werden. Beginnen wir gleich mit dem ersten Kapitel Vers 4 — 7.

In eine arglistige Seele ziehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt sie in einem Leibe, der der Sünde dient;
Denn der heilige Geist, von dem alles Wissen stammt,
flieht das Arge;
Er entfernt sich von unverständigen Herzen,
Und kann da nicht wohnen, wo Ungerechtigkeit herrscht.

Denn, obwohl die Weisheit ein Geist ist, der die Menschen liebt,
So läßt sie doch denjenigen nicht ungestraft, der Arges redet,
Dieweil Gott Zeuge ist seines Innersten, und seine tiefsten Gedanken erforscht,
Und die Reden seiner Lippen höret.
Denn der Geist des Herrn erfüllet die Erde,
Und er, der Alles zusammenhält, vernimmt jegliche Rede.

Ueber die Worte „ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας werden wir uns weiter unten näher erklären. Ἀσύνετος im fünften Verse steht für φαῦλος oder κακός. Denn Unverstand ist für den Alexandriner Quell aller Sünde, wie Weisheit zugleich die höchste Tugend ist. Ἐλεγχθήσεται muß nach dem Zusammenhange den Sinn haben, den wir in die Uebersetzung legten. Es heißt eigentlich: „sie wird überführt und zu Schanden,“ d. h. es wird ihr Kund gethan, daß sie in einer solchen Behausung nicht wohnen dürfe. Unsere Ansicht von der Verbindung der zwei ersten Glieder des sechsten Verses ist in der Uebersetzung ausgedrückt. Τῶν νεφρῶν αὐτοῦ, das bekannte hebräische Bild für die innersten Gedanken. Hat ja auch φρήν im Griechischen dieselbe zweifache Bedeutung. Γνῶσιν ἔχει φωνῆς ist, wie der Paralellismus zeigt, so viel als ἀκουστὴς τῆς γλώσσης.

Es fällt in die Augen, daß die beiden Worte σοφία und πνεῦμα ἅγιον in dieser Stelle als gleichbedeutend erscheinen, denn sie wechseln mit einander ab, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Eben so gewiß ist andererseits, daß beide Begriffe hier dieselbige Bedeutung haben, wie in den übrigen Abschnitten des Buches. Die Weisheit oder der Geist ist zugleich eine Weltkraft und der Quell, aus welchem die Seelen alle Weisheit und Tugend schöpfen. Dieß sind die beiden Hauptmerkmale, welche durch unsere ganze Schrift

hindurchgehen, und auch den philonischen Begriff der σοφία umfassen. Bretschneider, verleitet durch die Annahme, daß die sechs ersten Capitel einen verschiedenen Verfasser haben, und in die Zeit der Makkabäer gehören, läugnet obigen Satz, und behauptet, die hier enthaltenen Aussagen seyen aus Ps. 139, 7. und Jeremias XXIII. 23. entnommen. Schade, daß in letzterer Stelle gar nicht vom Geiste Gottes, in ersterer nicht von einem Geiste, der die Welt zusammenhält, in beiden zusammen nicht von einem Geiste, der der Weisheit gleich seyn soll, die Rede ist. Bretschneider mag sich wenden und drehen, wie er will, nie wird er aus unseren Worten das πνεῦμα ἑνωτικὸν Philo's herausdeuten. Dieser Begriff gehört nun nicht in den Lehrkreis des Pentateuchs, er ist auch nicht aus den Propheten entnommen, wie Bretschneider will, sondern aus einer mystischen Deutung von Genes. I. 2.:

Καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

entstanden, wie wir an seinem Orte nachgewiesen haben.

Also der alexandrinische Begriff σοφία ist in unserer Stelle mit πνεῦμα ἅγιον vereint und verschmolzen. Dasselbe geht hervor aus cap. VII. 7., wo Salomo von sich sagt:

Ich habe gebetet, und Einsicht ward mir zu Theil;
Ich habe den Herrn angerufen, und es kam mir der Geist der Weisheit.

(Ἐπικαλεσάμην, καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας.)

Ebenso ibidem V. 27.:

Die Weisheit steigt von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herab,
Und macht Freunde Gottes und Propheten.

κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Das erste Merkmal des heiligen Geistes nach dem alten Testamente ist, daß er auf die Propheten herniederfährt, wenn sie die Zukunft, oder Gottes Wort, verkündigen sollen. Wenn nun hier die eigenthümlichste

Wirkung des heiligen Geistes auf die Weisheit übergetragen wird, so ist dieß der klarste Beweis, daß unser Verfasser beide Namen als verschiedene Zeichen für dieselbe Sache betrachtete. Noch gehört hieher die Stelle cap. IX. 17.: βουλὴν δὲ σου τὶς ἔγνω, ἐι μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων. Beide Worte bezeichnen hier abermals dasselbe.

Die σοφία oder das πνεῦμα θεοῦ ist nun erstens kosmisches Band, oder eine Kraft, die durch die ganze Welt ergossen ist und sie zusammenhält. So vom πνεῦμα in der schon angeführten Stelle, cap. I. 7.: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς. Ebenso cap. VIII. 1. von der Weisheit: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐις πέρας ἐυρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς. Dort ist es der Geist, hier die Weisheit, von beiden aber wird dasselbe behauptet.

Zweitens, die Kraft, die bald σοφία, bald πνεῦμα heißt, steht in besonderer Beziehung zum Menschen, als dem vernunftbegabten und edelsten Theile der Schöpfung, und zwar ist vorerst πνεῦμα das innerste Wesen des menschlichen Geistes. So cap. XII. 1.:

Dein unvergänglicher Geist ist in Allen.

Τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι. Das Beiwort ἄφθαρτον beweist, daß hier nicht an das physische Leben zu denken sey, denn dieses ist vergänglich; sondern πνεῦμα bedeutet den Quell des geistigen Lebens, das Göttliche im Menschen, das, wodurch der Mensch zum vernünftigen Wesen wird. Ferner ist πᾶσι nicht sächlichen Geschlechtes sondern männlichen, es muß ἀνθρώποις hinzugedacht werden; hiefür spricht der Zusammenhang mit dem folgenden Verse. Wir haben also hier denselben Satz, den der Dichter des Proömiums der Sibyllinen mit den Worten ausdrückt:

Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.

und dem auch Philo huldigt, indem er den λόγος zur gemeinschaftlichen Wurzel der Seelen macht. Indessen glaube ich nicht, daß unser Verfasser für πνεῦμα in dieser Bedeutung auch σοφία sagen würde, so wenig als πνεῦμα ἅγιον, weil nämlich bei diesen Worten schon der Ausdruck an einen höheren, von außen strömenden Born himmlischer Güter erinnert. Denn die σοφία und das πνεῦμα ἅγιον sind ferner auch Quell der Weisheit und Tugend, sofern diese Himmelsgaben nicht angeboren sind, sondern von außen durch göttliche Wirkung in die Seelen strömen. Die σοφία ist Quell der Weisheit und Tugend. Dieß ist der Hauptgedanke des ganzen Buches. Von den einzelnen Stellen wollen wir nur eine, besonders bemerkenswerthe, anführen, cap. VIII. 4—7.

Sie ist eingeweiht in die Geheimnisse göttlichen Wissens,
Sie hat alle seine Werke erforscht.
Gilt Reichthum für ein schätzbares Gut im Leben?
Was ist reicher als die Weisheit, die Alles thut.
Ist Klugheit wirksam?
Welches unter allen Wesen ist kunsterfahrener als sie?
Wenn du Gerechtigkeit liebst,
So wisse, daß ihre Früchte lauter Tugenden sind.
Denn sie lehret Mäßigung und Klugheit,
Gerechtigkeit und Tapferkeit, das Nützlichste im Menschenleben.

Der Ausdruck μύστις, im vierten Verse, ist von den Mysterien entlehnt. Die Worte ἡ τοῦ θεοῦ ἐπιστήμη möchte ich nicht, wie andere Erklärer, subjektiv, als das bezeichnend, was Gott weiß, denken, sondern in dem gewöhnlichen Sinne, und objektiv nehmen: Sie ist tief eingeweiht in die Kenntniß des göttlichen Wesens. Der Ausdruck αἱρέτις muß, kraft des Paralellismus, so wie auch wegen des Zusammenhanges, eine ähnliche Bedeutung haben, wie μύστις; wirklich kommt αἵρεσις bei den Alexandrinern häufig vor, und bezeichnet eine

gewisse philosophische Ansicht, besonders eine geheime. So braucht es Philo von den Therapeuten, und auch in der Apostelgeschichte cap. XXIV. 5., 14. wird es auf die neuentstandene christliche Gesellschaft angewandt. *Αἱρέτης* kann nun einen Schüler oder Anhänger einer solchen Lehre bezeichnen, und der Sinn wäre dann: „sie ist in sein Thun eingeweiht," also auf's Wort dasselbe, was cap. IX. 9. durch den Satz ausgedrückt wird: *ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου*. Der fünfte Vers ist gewiß nicht so zu nehmen, wie ihn einige verstanden wissen wollen: Die Weisheit sey reich, weil man durch dieselbe alle möglichen Schätze erwerben könne. — diese niedrige, fast kaufmännische Deutung entspricht den erhabenen Ansichten Pseudosalomos durchaus. nicht — vielmehr sind unsere Worte mystisch zu erklären: Wenn du Reichthum wünschest, so wende dich der Weisheit zu, denn gleichwie diese (als Schöpferin und Ordnerin der Welten) Alles vermag und Alles bewirkt, so wirst du in ihrem Besitze geistigen Reichthum und alle wünschenswerthe Güter erringen. Auf ähnliche Weise ist auch der sechste Vers zu verstehen. Der siebente stimmt auffallend mit Philo's Lehre überein, denn auch dieser leitet, wie wir oben gezeigt haben, die vier Cardinaltugenden aus der göttlichen *σοφία* ab.

In diesem Sinne ist nun die *σοφία* oder das *πνεῦμα* dem Menschen nicht angeboren, noch allen gemein, sondern sie strömt als Himmelsgabe von oben gottliebenden Seelen zu. So in der schon angeführten Stelle, cap. I. 4 — 6. Deßgleichen bittet Salomo cap. IX. um dieselbe, als um ein göttliches Geschenk. Allein wenn ein Mensch reines Herzens ist, so kann er sie leicht finden. So cap. VI. 12.: *λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία, καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτὴν, καὶ εὑρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν*. Freilich ist hier ein Cirkel. Denn schon der Wunsch, sie zu besitzen, ist Weisheit, schon das reine Herz, in das sie

allein eingeht, ist ihr Werk. Deßwegen müßte Pseudosalomo eigentlich lehren: die Weisheit wird nicht sowohl denen zu Theil, welche Gott lieben, sondern vielmehr denjenigen, welche von Gott geliebt werden. Wer sie aber einmal besitzt, der ist selig, und hat Unsterblichkeit im höchsten Sinne des Wortes. Dieß ist der Inhalt des siebenten und achten Capitels, namentlich gehört der 17. Vers des letzteren Abschnittes hieher: ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας.

Aber was ist nun das innerste Wesen dieses sonderbaren Begriffes? — Sie ist eine geistige Lichtnatur, aus Gott ausgeflossen, und eine Substanz für sich. Die Hauptbeweise hiefür sind im siebenten Capitel niedergelegt, doch gehört schon cap. VI. 24. und flg. her:

Was die Weisheit ist, und wie sie entstand, will ich euch verkünden,
Ich will euch die Geheimnisse nicht vorenthalten,
Ich will sie aufspüren von der Schöpfung Anfang an,
Und euch ihr Innerstes vor Augen legen, und die Wahrheit nicht verhüllen.

Die Worte ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως könnten, statt auf den Anfang der Welt, wie wir gethan, auch auf den ersten Ursprung der Weisheit selbst bezogen werden. Der Ausdruck γνῶσις (θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς) weist, nach meinem Gefühle, auf geheime mystische Erkenntniß hin, weßhalb wir diesen Sinn in der Uebersetzung ausgedrückt haben. Sonst zeigen die Worte πῶς ἐγένετο, daß sie entstanden ist, und einen Anfang genommen hat. Auf welche Art? wird im folgenden Capitel, vom 22. Verse an, gelehrt:

Es ist ein Geist in ihr, vernünftig, heilig, einzig in seiner Art,
Vielgetheilt, dünne, leichtbeweglich,
Lichtklar, unbefleckt, erleuchtend,
Unverwüstlich, das Gute liebend, scharf,

Unaufhaltsam, wohlthätig, menschenfreundlich,
Fest, untrüglich, selig,
Allmächtig, allsehend, und durch alle, auch die feinsten Geister dringend.
Die Weisheit ist beweglicher, als alle Bewegung,
Sie durchdringt Alles wegen ihrer Reinheit.
Sie ist ein Hauch der Gottesmacht,
Ein lauterer Abfluß seiner allmächtigen Majestät.
Deßhalb kann sich auch nichts Unreines mit ihr vermischen.
Sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes,
Ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Thatkraft,
Ein Abbild seiner Güte.
Sie ist nur eine, und doch vermag sie Alles,
Sie tritt nicht aus sich selbst heraus, und doch erneuert sie die Schöpfung.
Von Geschlecht zu Geschlecht steigt sie in heilige Seelen herab,
Und bildet Freunde Gottes und Propheten;
Denn Gott liebt nur denjenigen, der die Weisheit erkoren.
Sie ist glänzender, als die Sonne,
Sie ist herrlicher, als alle Kreise des Himmels,
Und mit dem Lichte verglichen, verdienet sie den Vorrang,
Denn dieses wird von der Nacht verdunkelt,
Aber gegen die Weisheit vermag keine Macht des Bösen zu bestehen.
Sie erstreckt sich von einem Ende der Welt zum anderen mit Macht,
Und regieret Alles auf's Beste.

Eine unschätzbare Stelle, welche ganz Philo erklärt, und von ihm erklärt wird! V. 22.: ἔστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα bedeutet so viel als ἔστιν αὐτὴ πνεῦμα, wie andere Handschriften lesen. Denn sie wird ja sonst von πνεῦμα nicht unterschieden. Die folgenden Prädikate sind oft kaum zu unterscheiden; sie

wurden auch nicht sowohl deßhalb auf einander gedrängt, um das Wesen der Weisheit genau zu bestimmen, als um das doppelt heilige Produkt aus drei und sieben voll zu machen. *Πνεῦμα νοερὸν*, geistig, der Ideenwelt angehörig, ein aus der platonischen Schule entlehnter Begriff. *Μονογενὲς* heißt „einzig in seiner Art;“ es gibt nur eine Weisheit, und nichts auf Erden und im Himmel gleichet ihr. Dieses Wort braucht auch Plato im Timäus von der Weltseele. Obgleich einzig in ihrer Art, geht sie in fremde Wesen ein, und zerspaltet sich gleichsam in viele Theile, darum *πολυμερὲς*. Der Gegensatz zwischen diesem Worte und *μονογενὲς* würde noch treffender, wenn man ihm die Bedeutung einfach geben könnte, allein dieß möchte die Sprache nicht gestatten. Uebrigens verweisen wir zur Erklärung auf die mehrfach angeführte Stelle Philo's, wo er lehrt, daß alle Seelen in dem vielfach dehnbaren, aber unzerrissenen Geiste Gottes wurzeln, so wie auf den 18. Vers des Proömiums der Sibyllinen. — Die Weisheit ist ferner *πνεῦμα λεπτὸν*, denn sonst könnte sie nicht Alles durchdringen. *Εὐκίνητον*, denn sie strömet mit Blitzesschnelle durch die ganze Welt, sie ist zugleich im Centrum und der Peripherie; für ihre schnelle Beweglichkeit gibt es zwischen diesen äußersten Fernen kaum einen Zwischenraum. *Τρανὸν*, dieses, wie die nächstfolgenden Beiwörter, beziehen sich auf ihre Lichtnatur. *Ἀμόλυντον*, sie hat keine Flecken, wie die Sonne. *Σαφὲς*, dem Worte nach passiv, dem Sinne nach aktiv: sie macht Alles deutlich. *Ἀπήμαντον*, sie unterliegt keiner Finsterniß, wie die zwei großen Himmelsmächte, Sonne und Mond. *Ὀξὺ*, *ἀκώλυτον*, diese beiden Beiwörter gehören zusammen: sie ist schärfer als ein Schwerdt, und nichts kann ihr widerstehen; man vergleiche Hebr. IV. 12.: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος κ. τ. λ.* Eben dieß sagt

auch Philo von seinem λόγος τομεύς. Vor ihrem Flammenauge sind selbst die geheimsten Gedanken nicht verborgen. Ἐυεργετικὸν und φιλάνθρωπον: sie liebt die Menschen. Ἀσφαλὲς und βέβαιον: entweder, wer sie einmal besitzt, ist vor Wechsel gesichert, und genießt dauernder Ruhe; sie verleiht ihren Liebhabern eine göttliche Eigenschaft, die Unwandelbarkeit, — welche auch Philo als höchsten Vorzug des Weisen preist, wie wir oben gezeigt haben — oder sie ist fest in der Liebe für ihre Auserkornen, sie verläßt den nicht mehr, den sie einmal ihrer Theilnahme gewürdiget hat. Ἀμέριμνον, sie ist, wie alle Himmlischen, mühelos und selig. Παντοδύναμον καὶ πανεπίσκοπον, allmächtig und allsehend; endlich, sie dringt durch alle Geister, wären sie auch noch so rein und noch so fein: καθαρῶν und λεπτοτάτων, denn das feinste durchdringt eher das andere, als es von einem Dritten durchdrungen wird. Im 24. Verse kommt er wieder auf ihre Beweglichkeit zurück, weil dieß der Hauptbegriff des 23. Verses ist, und die anderen Prädikate umfaßt. Grund derselben ist ihre Reinheit, διὰ τὴν καθαρότητα. Dieses Wort leitet ihn sofort darauf, ihren Ursprung nachzuweisen. Sie ist ein Hauch der göttlichen Kraft, ein Ausfluß seiner Majestät. Beidemale wird θεός umschrieben durch ein Abstraktum: ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις, ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα; denn in solchen tiefmetaphysischen Stellen verschwindet die Persönlichkeit Gottes von selbst; er wird unmerklich zur Allmacht. Uebrigens ist ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις dasselbe, was ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα. Deßwegen darf man bei letzterem Worte nicht an den äußeren Lichtglanz denken, der Gott, nach der Juden Meinung, umgibt. Denn für unseren Verfasser ist Gott selbst das reine Urlicht; er braucht δόξα θεοῦ als eine bloße Umschreibung, wie z. B. cap. IX. 10., während die späteren Juden in der Schechinah eine von Gott verschiedene Substanz fanden. Ἀπόῤῥοια und ἀτμίς ist dasselbe, was sonst durch πλήρωμα ausgedrückt wird.

Das göttliche Urlicht floß über, daraus bildete sich ein neues, von Gott verschiedenes, obgleich mit ihm engverbundenes Wesen, das πλήρωμα, Ueberfülle, genannt wurde. Die Wörter ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον und εἰκὼν, welche Philo in demselben Sinne braucht, sind gleichbedeutend; doch ist zu bemerken, daß das Bild dem bezeichneten Gedanken nicht ganz entspricht; denn der Abglanz der Sonne im Strome, oder das Gegenbild im Spiegel ist nichts wesenhaftes, aber das göttliche Ebenbild, der Abglanz des Urlichtes, ist es. Im 27. Verse bildet μία οὖσα und πάντα δύναται: ἐν αὐτῇ μένειν und πάντα καινίζειν einen schönen Gegensatz. Sie ist nur eine, und sollte deßwegen gegen das unermeßliche Weltall gering erscheinen, dennoch vermag sie Alles. (Man vergleiche das zweite Buch von den Träumen, wo Philo vom λόγος sagt: οὗτος, σὺν ἄλλοις μὲν ἐξεταζόμενος, ὀλίγος, πολὺς δὲ, ὅταν μονωθῇ, γίγνεται, ὅλον δικαστήριον, ὅλον βουλευτήριον, ὅλος δῆμος, ὅλος ὄχλος, σύμπαν ἀνθρώπων γένος, edit. Pf. V. 184., Mitte.) Sie geht nicht aus sich selbst heraus, d. h., sie bleibt, was sie ist, und entäußert sich nicht; dennoch geht sie in Alles über, und erneuert Alles. — Hier bricht wieder die Ideenlehre durch: alle Creatur, jedes Wesen ist und besteht nur dadurch, daß es an den Ideen Theil nimmt; diese sind ewig jugendliche Mächte, und indem sie in die einzelnen, neu entstehenden Dinge eingehen, und sich in ihnen abdrücken, wird der Schöpfungsakt jeden Augenblick wiederholt, und die Welt immer wieder neu. Im 29. Verse wird abermals die Lichtnatur der Weisheit gefeiert. Sie ist herrlicher als die Sonne, trefflicher als alle Sterne. Absichtlich ist vielleicht der Ausdruck ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν gebraucht; sie ist nicht nur besser als die Sterne, sondern hat auch ihre Stellung über den Planeten und Fixsternen. Dieß wird trefflich erklärt durch den mehrfach angeführten Ausspruch Philo's de mundi opificio Pf. I. 18., gegen oben:

ἔστι δὲ ὑπερουράνιος ἀστὴρ (ὁ λόγος, daher vielleicht ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν bei dem Unserigen) πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλανεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη.

Im 30. Verse bemerke man den Ausdruck κακία, welcher doppelsinnig ist, und zugleich auch für σκότος steht. Dieß würde in unserer Sprache nicht angehen, wohl aber in der hellenistischen, weil die Alexandriner Gott und sein Ebenbild als reinste Sittlichkeit, zugleich aber auch als lauteres Licht, sein Gegentheil, das Böse, zugleich auch als Finsterniß betrachten. Im ersten Verse des achten Capitels wird die Weisheit zum Schlusse als Weltregentin dargestellt: διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, und als kosmisches Band: διατείνει (scil. ἑαυτὴν) ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως. Ganz so erscheint auch bei Philo der Logos bald als δεσμὸς τῶν ὅλων, bald als διοικητὴς τοῦ κόσμου, und ὕπαρχος θεοῦ.

Was nun das Ganze betrifft, so wird hoffentlich nach so bündigen und starken Aeußerungen, und nach dem Zusammenhange alexandrinischer Theosophie, den ich zuerst enthüllt habe, Niemand daran zweifeln, daß hier die Weisheit als ein Wesen für sich, als eine von Gott ausgeflossene Substanz dargestellt werde. Wer noch von göttlichen Eigenschaften, von phantastischen Personifikationen redet, wie Dr. Paulus in seinem Commentar zu Johannes, der zeigt weiter nichts, als daß er jene Zeit gar nicht kennt, oder, was noch schlimmer, keinen historischen Sinn hat.

Eine andere Frage ist, ob Pseudosalomo diese Substanz zugleich als eine Person gedacht habe. Dieß wäre noch zu untersuchen. Cap. VIII. 3. braucht er von ihr den Ausdruck: συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα. Cap. IX. 4. wird sie genannt: ἡ τῶν θείων θρόνων πάρεδρος; ibidem V. 10. wird der

Himmel als ihre Wohnung geschildert: ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν. Im zehnten Capitel V. 13 — 19. wird sie als Wunderführerin Israels durch die Wüste dargestellt. Im 17. Verse ist sie die Feuersäule. Im ganzen Buche wird ihr hie und da ein selbstbewußtes Wissen zugeschrieben. Alles dieß kann nur von einer Person behauptet werden. Dennoch möchte ich die Frage lieber unentschieden lassen, um unserem Verfasser keine Meinung unterzulegen, die er nicht selbst bestimmt ausspricht, und weil es wohl möglich ist, daß die Persönlichkeit des Mittelwesens noch nicht bei ihm zum Bewußtseyn gekommen war.

Andererseits ist gewiß, daß die Sophia, nach Pseudosalomo, wie jedes lebendige Wesen, ihre Geschichte hat. Sie war erstens bei der Weltschöpfung thätig. So cap. IX. 9.:

Bei dir ist deine Weisheit, welche deine Werke kennt,
Und zugegen war, als du die Welt schufest,
Welche weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist,
Und was übereinstimmt mit deinen Geboten.

Παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον. Sie erscheint hier zwar nicht als Weltschöpferin, wie bei Philo, doch als gegenwärtig. Vielleicht ist diese Ansicht entstanden aus einer eigenthümlichen Deutung von Genes. I. 2.:

„Der Geist Gottes schwebete über der Tiefe,“

welche Worte leicht so verstanden werden können, als ob die Weisheit (die man, wie wir wissen, in dem Geiste fand) bloß zugegen gewesen wäre; dennoch finde ich in unserer Schrift Spuren der weltschöpferischen Ideen. Cap. IX. 8. betet Salomo also:

Du gebotest mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge,
Und einen Altar in der Stadt, die du dir zur Wohnung auserkoren,

Beides nach dem Vorbilde des heiligen Zeltes,
Das du von Anfang an bereitet hast.

Μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ᾽ ἀρχῆς. Letzteres Wort muß auf die Zeit vor der Schöpfung bezogen werden, in welcher Bedeutung es sonst immer vorkommt. Was soll nun aber das Stiftszelt seyn, das vor dem Anfange der Dinge war? Ein wirkliches, wesenhaftes kann es nicht seyn, folglich ein ideelles, im göttlichen Verstande gegründetes, *ἱδρυθεὶς ἐν θείῳ λόγῳ*, wie Philo sagt. Wir haben also hier, allem Anscheine nach, eine Spur der Ideen, die gewiß nicht bloß auf das Vorbild des Stiftszeltes eingeschränkt wurden. Da diese aber immer auf den *λόγος* oder die *σοφία* bezogen werden, so folgt, daß unser Verfasser die Weisheit in einem gewissen Sinne auch als Weltschöpferin betrachtete. Jedenfalls beweist der zehnte Vers, daß ihr Ursprung, oder ihr Ausströmen aus Gott, vorweltlich verstanden wurde, denn sonst konnte sie nicht bei der Schöpfung zugegen seyn; sie ist also bei Pseudosalomo, wie bei Philo, nicht ungezeugt, gleich Gott, aber auch nicht in der Zeit entstanden, wie die Menschen.

Die Weisheit stand ferner, nach cap. X., den Patriarchen Adam (V. 1.), Noah (V. 4.), Abraham (V. 5.), Loth (V. 6.), Jakob (V. 10.) bei. Letztere Stelle ist merkwürdig, und bedarf näherer Erklärung aus Philo. Sie lautet so:

(Die Weisheit) leitete den Gerechten, der vor dem Zorne seines Bruders fliehen mußte, auf ebener Bahn.
Sie zeigte ihm das Reich Gottes,
Sie gab ihm Kenntniß des Himmlischen,
Verlieh ihm Glück in seinem Thun,
Und segnete seiner Hände Werk.

Ἐπλήθυνεν τοὺς πόνους αὐτοῦ. Das Wort *πόνος* kann hier Erwerb bezeichnen, in welchem Sinne es sonst vorkommt z. B. Prov. III. 9., Siracid. XIV. 15., XXVIII. 15.; doch

kann πληθύνω auch die Bedeutung „segnen" haben. Die merkwürdigsten Worte unseres Satzes sind: ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων. Schon Grotius weist auf den Traum, Genes. XXVIII. 12., hin, und allerdings ist dieß die wahre Erklärung. Die damalige Zeit muß in diesem Traume eine merkwürdige Offenbarung himmlischer Dinge gefunden haben, denn auch Philo weiht ihm das volle erste Buch de Somniis. Man vergleiche namentlich Pf. V. pag. 62 — 80. Er nimmt die Himmelsleiter zugleich wörtlich und geistig. In ersterem Sinne läuft seine Erklärung auf eine wahre βασιλεία οὐρανῶν hinaus. Engel steigen auf und ab durch die verschiedenen Sphären, vom obersten Himmel, der Burg des unvergänglichen Königs, bis zur Erde, um die Gebete der Sterblichen als Mittler vor seinen Thron zu bringen. Und diese Offenbarung ward Jakob im Traume von der Himmelsleiter zu Theil. Geistig deutet er sie auf den Unterschied zwischen νοῦς, ψυχή und σῶμα. Ohne Zweifel sind auch in unserer Stelle die Worte „ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων" auf die himmlischen Schaaren, die Unterkönige des Höchsten, und ihren Wechselverkehr mit den Sterblichen zu beziehen.

V. 12.: Ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ, bezieht sich auf den räthselhaften Kampf Jakob's mit Gott, oder dem Engel des Herrn, Genes. XXXII. 24 — 31. Im 13. Verse wird Joseph δίκαιος genannt. Hierin unterscheidet sich unser Verfasser von Philo, der, wie wir oben gezeigt haben, in Joseph nur das Vorbild des ἀνὴρ πολιτικὸς findet. Wichtiger sind die folgenden Verse 15 — 19.:

Sie hat ein heiliges Volk und ein tadelloses Geschlecht von den Schaaren seiner Unterdrücker gerettet;
Sie ist eingezogen in die Seele eines Dieners des Herrn,
Und widerstand Königen durch Zeichen und Wunder.
Sie gab den Heiligen den Lohn für ihre Drangsale,

Und führte sie auf wunderbaren Wegen.
Sie ward ihnen des Tags ein Schirm,
Und des Nachts zur leuchtenden Flamme.
Durch's rothe Meer geleitete sie die Auserkornen,
Und führte sie durch die Wasserfluthen.
Ihre Widersacher versenkte sie in den Abgrund,
Und machte ihre Leichname zum Spiele der wüthenden Wogen.

Das Wort ἀντέστη, im 16. Verse, kann auf die Weisheit, oder auf θεράπων κυρίου bezogen werden; besser scheint mir ersteres, da σοφία sonst überall Subjekt ist. Die Worte im 17. Verse „ἐγένετο αὐτοῖς ἐις σκέπην ἡμέρας καὶ ἐις φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα“ sind so gestellt, daß man annehmen muß, unser Verfasser habe die Weisheit als Kern der Wolkensäule betrachtet. Wir haben also hier dasselbe, was Philo vom Logos sagt, der, nach ihm, Führer Israels durch die Wüste, und die Fülle der Wolkensäule war.

So viel über die Lehre von der Weisheit. Da die Sophia in derselben Gestalt bei Philo vorkommt, aber von ihm mit λόγος identificirt wird, so entsteht die Frage, ob unser Verfasser nicht auch den letzteren Ausdruck als gleichbedeutend gekannt und gebraucht habe. Es kommen zwei Stellen in Betracht, nämlich cap. IX. 1. und 2., wo Salomo also betet:

Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens!
Der du das Weltall durch dein Wort geschaffen hast,
Und durch deine Weisheit den Menschen bereitet.

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε ἐλέους (σου ist unächt), ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον. Die beiden Worte λόγος und σοφία wechseln hier so miteinander ab, daß man sie für gleichbedeutend halten kann, um so mehr, da sonst die Weisheit ἡ πάντων τεχνῖτις genannt, und ihr Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben wird. — Die zweite Stelle steht cap. XVI. 12.:

Kein Kraut und keine Salbe hat (die von Schlangen gestochenen Israeliten) gesund gemacht,
Sondern dein Wort, o Herr! das Alles heilt (cfr. Psalm 107., 20.)
Denn du bist Herr des Lebens und des Todes!

Καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη, οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτοὺς, ἀλλὰ ὁ σὸς, κύριε, λόγος, ὁ πάντα ἰώμενος. Sonst wird die Errettung vom Unheile und vom Tode der Weisheit zugeschrieben, folglich könnte hier *λόγος* ein Synonymon für sie seyn. Allein diese Erklärung verliert ihre Kraft durch die folgenden Worte, wo *λόγος* mit *σύ* abwechselt, und so zum Machtgebote Gottes wird. Beide Stellen zusammen sind lange nicht stark genug, um zu beweisen, daß Pseudosalomo der Weisheit auch den Namen *λόγος* gegeben, oder daß er diesen in der philonischen Bedeutung gekannt habe. Im Gegentheil, wäre letzteres der Fall, so würde er gewiß den *λόγος* häufiger nennen, oder ganz für den unbequemen Namen *σοφία* gebrauchen, und zweitens würde, unter jener Voraussetzung, der Begriff der *σοφία* schon einige jener reicheren Ausschmückungen erhalten haben, die nur bei einer männlichen Form des Namens möglich waren, und deßhalb auch bei Philo vorkommen. Andererseits fällt in die Augen, daß der Uebergang zu dem Ausdrucke *λόγος* für *σοφία* schon völlig gebahnt war, so bald man einmal das Wort Gottes mit der Weisheit auf diese Weise abwechseln ließ. Diese unsere Ansicht wird jedoch zu nichte, wenn unter dem *παντοδύναμος λόγος*, der, nach cap. XVIII., die Erstgeburt in Aegypten schlug, und der unter Israel in der Wüste (Numeri XVI.) ein großes Sterben anrichtete, die Weisheit zu verstehen ist. Allein für diese Erklärung ist nicht ein einziger Grund vorhanden, vielmehr spricht Alles dagegen; denn wie sollte der reinste Abfluß des göttlichen Urlichtes eins seyn mit dem Pestengel, mit dem Verderber? Auch Philo, der doch die

Wirkungen des λόγος in der alten Geschichte seines Volkes sorgfältig nachweist, und ihm auf ähnliche Weise die Zerstörung Sodoma's zuschreibt, leitet nirgends den Tod der ägyptischen Erstgeburt, noch das Sterben unter dem Volke von ihm ab; im Gegentheile erklärt er, in letzterer Geschichte, Aaron, den Ueberwältiger des Todesengels, für Sinnbild des λόγος. Wir werden übrigens später auf unsere Stelle zurückkommen.

Die höheren, dem Wortsinne der heiligen Schriften fremden Dogmen der jüdischen Theologie, wozu vor Allem der Logosbegriff zu rechnen ist, werden von Philo, Aristeas und Aristobul als Geheimlehre oder Mysterium behandelt. Spuren dieser Ansicht finden sich auch bei unserem Verfasser. Hieher gehört die früher angeführte Stelle, cap. VI. 24. und 25.: *τί δὲ ἐστι σοφία, καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ, καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, — καὶ θήσω ἐις τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ παροδεύσω τὴν ἀλήθειαν. Οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω.* Der Ausdruck *μυστήρια* und die Verheißung, offen zu reden, beweist genugsam, daß unser Verfasser die Lehre von der Weisheit als eine geheime betrachtete. Die Worte *φθόνῳ τετηκότι* enthalten, allem Anscheine nach, einen Vorwurf gegen die Aegypter, oder vielleicht gegen die eigenen Glaubensgenossen des Verfassers, weil sie ihr angeblich höheres Wissen Niemanden mittheilen wollten. Wenigstens hätte dieser Vorwurf Philo und Aristobul getroffen, da diese beiden strenges Geheimniß predigen; aber freilich, der erstere wenigstens, nur dem Scheine nach; denn wenn er mit seinen Worten die Zungen verschließt, so sieht man es seinem ganzen Wesen an, daß er als Hierophant vor aller Welt glänzen möchte. — Noch einmal kommt bei Pseudosalomo der Ausdruck *μυστήριον* vor. Cap. II. 22.:

(Die Bösen) haben die Geheimnisse Gottes nicht erforscht,
Noch auf Lohn eines heiligen Lebens gehofft,
Noch die künftige Herrlichkeit tadelloser Seelen erkannt.

Οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ. Hier ist unter Geheimlehre die Unsterblichkeit und die Belohnung der Guten nach dem Tode verstanden.

Auch in der Lehre von der Schöpfung stimmt Pseudosalomo mit Philo überein. Daß er der Weisheit Theil an der Weltschöpfung einräumt, ist oben gezeigt worden. Wichtiger ist seine Behauptung, die Welt sey aus einer ungeformten Masse entstanden, cap. XI. 18.:

Deine allgewaltige Hand, welche die Welt aus formloser Masse schuf, hätte eine Menge Bären oder unbändige Löwen über sie schicken können.

Οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ, καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκτων. Man sieht aus dieser, wie aus anderen Stellen, daß er Gott bei der Schöpfung als selbstthätig dachte, wenigstens, daß die Gründe, warum Philo letzteres läugnet, ihm nicht bewußt waren. Dagegen braucht er, mit Philo übereinstimmend, den Ausdruck *καλεῖν* von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, (cfr. cap. XVI. 26.,) wie oben nachgewiesen wurde.

Von Engeln spricht unser Verfasser wenig; aber er kannte und glaubte sie. Hieher gehört cap. X. 10.: *ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων*, denn unter den Heiligen sind nach der wahrscheinlichsten Erklärung, wie oben gezeigt wurde, Engel zu verstehen. Außerdem cap. XVIII. 14.:

Tiefe Stille herrschte über der Erde,
Und die Nacht hatte eben die Hälfte ihrer Bahn vollendet,
Da fuhr dein allmächtiges Wort, wie ein unerbittlicher Krieger,
Herab aus den Himmeln, von deinem Herrscher-Throne
Auf die dem Verderben geweihte Erde.
Dein unwiderrufliches Machtgebot, wie ein Schwerdt, mit sich führend,

Stand er da, und erfüllte Alles mit Leichen.
Sein Haupt berührte den Himmel, seine Füße die Erde.

Und weiter unten, Vers 20.:

Auch das auserkorne Volk erfuhr die Macht des Verderbens,
Und eine Plage kam über sie in der Wüste,
Aber nicht lange dauerte dein Grimm.
Denn der Mann ohne Tadel verwendete sich eilends für das Volk;
Mit Gebet und versöhnendem Rauchwerke, den Waffen seines Amtes,
Widerstand er dem Zorn, und machte der Plage ein Ende,
Zum Beweise, daß er dein Diener war.

Der 14. Vers ist ein Anklang romantischer Poesie: die Stille der Nacht und das hereinbrechende Verderben bilden einen ergreifenden Gegensatz. Man erinnert sich unwillkürlich an Virgils:

per amica silentia lunae.

Das allmächtige Wort wird im 15. Verse als ein Beamter Gottes dargestellt, der wegen seines hohen Ansehens zunächst dem Throne seine Stelle einnimmt. Sonst sind die Prädikate von der Art, daß man an eine Personifikation denken möchte; namentlich würde diese Erklärung begünstigt durch die Worte: *ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων* und *οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς*, womit Grotius die virgilische Beschreibung der fama vergleicht:

Ingrediturque solo, et caput inter nubila condit.

Allein unsere Beschreibung ist, allen Anzeigen nach, entlehnt aus I. Chronicon. XXI. 15. und 16., wo es heißt: *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς ἄγγελον εἰς Ἱερουσαλὴμ, τοῦ ἐξολοθρεῦσαι αὐτήν. — Καὶ ἐπῆρε Δαυὶδ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ εἶδε τὸν ἄγγελον κυρίου ἑστῶτα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* Hier ist der Verderber bestimmt eine Person, folglich

haben wir auch in der abgeleiteten Stelle, allem Anscheine nach, ebenfalls an ein persönliches Wesen zu denken. Dieser Grund wird verstärkt durch die Identität des ὀλοθρεύων im 22. Verse (denn so ist dort statt τὸν ὄχλον zu lesen) mit dem παντοδύναμός σου λόγος des 15. Die Frage nämlich, ob beide eins und dasselbe seyen, muß bejaht werden; denn in der Erzählung Exod. XII., aus der auf jeden Fall die unserige entlehnt ist, wird (V. 23.) der Ausdruck ὀλοθρεύων vom Todesengel gebraucht. Da nun Pseudosalomo in der zweiten Plaggeschichte (V. 22.) sich dieses Wortes bedient, ohne daß es sich im betreffenden Texte des Pentateuchs (Numeri XVI.) findet, und da er es folglich, aller Wahrscheinlichkeit nach, aus Exod. XII. entlehnt hat, so ist dieß ein Beweis, daß unser Verfasser beide Begriffe, ὀλοθρεύων und λόγος, für eins hielt. Wenn wir nun ferner diesen λόγος aus obenangegebenen Gründen nicht für gleichbedeutend mit der σοφία ansehen können, so bleibt immer der Gebrauch dieses Wortes sehr merkwürdig. Denn sobald einmal das Zeitalter ein höheres, mit göttlichen Prädikaten (wie παντοδύναμος) ausgerüstetes Wesen mit diesem Ausdrucke bezeichnete, so war die Logoslehre, die wir bei Philo finden, vollkommen eingeleitet.

Dagegen unterscheiden sich beide scharf dadurch, daß Pseudosalomo des Teufels gedenkt, den Philo weder nennt, noch überhaupt annehmen konnte. Die Stelle ist cap. II. 23. und 24.:

Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen,
Er hat ihn zum Ebenbilde seines himmlischen Wesens gemacht.
Erst durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt
gekommen.

Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εισῆλθεν εις τὸν κόσμον. Daß unser Verfasser auf die Stelle Genes. III. 1. u. flg. anspiele, kann der neueste Erklärer unseres Buches, Professor Baumeister, durch alle Scheingründe, die er pag. 58. in sei-

nem Commentar aufführt, nicht wegdeuten. Aber welcher Sinn den Worten ἀφθαρσία und θάνατος zu unterlegen sey, ist schwer zu sagen. Bedeutet θάνατος den körperlichen Tod, so ist Pseudosalomo mit sich selbst im Widerspruche; denn da er die Frommen durch ihren Hintritt in die Nähe Gottes gelangen läßt, so hätten sie ja durch die Arglist des Teufels gewonnen, indem sie ohne diese, an den irdischen Leib gebannt, immer auf Erden leben würden, jetzt aber in das Haus der Seligen, in den Himmel, emporsteigen. Vielleicht ist die Meinung unseres Verfassers diese: Gott hat alle Menschen zu unvergänglichem, geistigem Leben geschaffen, unentschieden, ob hier oder im Himmel; aber durch die Verführung des Teufels, dessen verderblicher Einfluß zuerst in der Geschichte Adam's und Eva's kund ward, ist ein großer Theil derselben der ursprünglichen Bestimmung untreu geworden, und geht wegen der Sünden einem unseligen Zustande entgegen. Die beiden Worte ἀφθαρσία und θάνατος hätten dann die höhere Bedeutung, die ihnen Philo da und dort beilegt, nämlich wahres Leben und geistiger Tod. Dieser Erklärung liegt die Absicht zu Grunde, den Verfasser mit sich selbst in Einklang zu bringen; sie setzt also voraus, daß er sich nicht widersprochen habe. Allein diese Voraussetzung ist bei theologischen Schriftstellern, die meist aus verschiedenen Principien, der Vernunft und dem Volksglauben, argumentiren, sehr mißlich, und darum kann auch letztere Erklärung durchaus nicht für gewiß gelten. Man muß gestehen, daß unser Satz ganz so aussieht, als wäre er aus einer wörtlichen Deutung von Genes. II. entstanden, und also vom leiblichen Tode zu verstehen. Nach meinem Gefühle möchte ihn Pseudosalomo für den Augenblick aus dem Volksglauben, in dem gewiß die physische Bedeutung von θάνατος galt, entnommen haben, weil er gerade in den Zusammenhang seiner Rede paßte, ohne Rücksicht darauf zu nehmen,

ob er mit seinen sonstigen Ansichten übereinstimme, was auch uns täglich widerfährt. Wir führen Aussprüche im Munde, die ganz anderen Ideenkreisen, als der unserige ist, angehören, bloß weil wir durch den täglichen Verkehr gewohnt sind, die Gedanken anderer Leute für uns zu gebrauchen. Dasselbe kann man leicht in hundert Schriften nachweisen.

Mag es sich nun hiemit verhalten, wie es will, so viel ist gewiß, daß Pseudosalomo einen Teufel glaubte, sonst wäre der ganze Satz sinnlos; denn wenn wir auch fremde Gedanken im Munde führen, so darf diese Regel keineswegs auf solche Sätze ausgedehnt werden, die durchaus keine Saite unseres Inneren berühren, oder gar mit unserem Denken in offenbarem Widerspruche stehen. Der Hauptbegriff in den vorliegenden Versen ist die Verführung durch den Teufel; hätte er diesen als ein non ens betrachtet, so würde er gar nicht auf solche Weise von ihm gesprochen haben.

Die Frage, ob es einen Teufel gebe, oder nicht, muß unter den alexandrinischen Juden so gut zur Sprache gekommen seyn, als in Palästina. Wird ja derselbe schon in einem der alten heiligen Bücher des Volkes, nämlich im Hiob, genannt, und außerdem waren die Vorfahren der Alexandriner so gut, wie die der übrigen Juden, in der babylonischen Gefangenschaft, aus welcher, wie ein alter Rabbi sagt, die Namen der Engel und des Teufels unter Israel gekommen sind. Es muß ihnen also auch, abgesehen von dem lebendigen Verkehre mit den Palästinern, abgesehen von der Bekanntschaft mit orientalischen Religionssystemen, die ein böses Prinzip kennen, wenigstens durch Ueberlieferung von den Vätern, das böse Grundwesen kund geworden seyn. Nun darf man sich nicht wundern, daß eine Parthie für den Teufel, die andere dagegen entschied, wie es auch unter uns der Fall ist. Ohnedieß will der Volksglaube unter allen Himmelsstrichen, und fast in allen Religionen, nicht nur gute,

sondern auch böse Urkräfte. Philo ergriff, wie wir aus seinen Schriften ersehen, die erstere Parthie, für die letztere dagegen war Pseudosalomo, so wie der Dichter des zweiten Buches der Sibyllinen, und der unbekannte Alexandriner, der den 18. §. dem vierten Buche der Makkabäer beigefügt hat. War aber dieses Dogma einmal angenommen, so ist es ganz begreiflich, daß man in der Schlange von Genes. III., die so verderblich gewirkt haben soll, den Satan wiederfand.

Wir gehen zur Lehre vom Menschen über. Pseudosalomo gibt die allgemeine Eintheilung in σῶμα und ψυχή. So cap. VIII. 19., 20.: παῖς δὲ ἤμην ἐυφυὴς, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον ἐις σῶμα ἀμίαντον. Für die höhere Geisteskraft setzt er den Ausdruck πνεῦμα. Dieß geht hervor aus cap. XII. 1.: τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν. Der Geist Gottes, der Alle belebt, muß wohl das Göttlichste seyn, was auch sonst bei den Alexandrinern πνεῦμα genannt wird. Dagegen findet sich von der dreifachen Eintheilung in σῶμα, ψυχή und πνεῦμα oder νοῦς keine Spur.

Aber die Präexistenz der Seele lehrt er mit Philo. Dieß wird angedeutet cap. VII. 1., wo Salomo von sich sagt: Auch ich bin ein sterblicher Mensch gleich andern, ein Abkömmling des ersten Erdgebornen. Im Schoße der Mutter ward ich zu Fleisch gebildet: ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ. Dieser Ausdruck weist darauf hin, daß er den Ursprung des Geistes nicht im Mutterleibe suchte. Offen wird dieß behauptet in der eben angeführten Stelle, cap. VIII. 19.:

Ich war ein Kind von guter Art,
Und eine treffliche Seele ward mir zu Theil.
Oder vielmehr, weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib.

Die Wendung μᾶλλον δὲ zeigt, daß letzterer Satz eine wohlbewußte, vielleicht schon in Streit gekommene Lehre war;

er will sich verbessern, als hätte er sich zuerst nicht recht ausgedrückt. Wie es sich bei dieser Ansicht zum Voraus erwarten läßt, wird der Leib als ein Uebel, als ein Gefängniß der Seele dargestellt. So cap. IX. 15.:

Der vergängliche Leib drückt die Seele nieder,
Und die Hütte aus Staub beschwert den vieldenkenden Geist.

Φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα. Auch finden sich Spuren von der Lehre, die in den Leib den Quell des Bösen verlegt. Hieher gehört cap. I. 4.:

In eine arge Seele gehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt sie in einem Leibe, welcher der Sünde dienet.

Als solche Sünden werden im folgenden Verse genannt: *δόλος, λογισμοὶ ἀσύνετοι, ἀδικία.* Der Ausdruck *σῶμα κατάχρεων ἁμαρτίας* wäre gewiß nicht gebraucht worden, hätte das Zeitalter den Leib nicht als Quell der Sünde betrachtet. Uns fällt er auf, weil wir gewohnt sind, die Sünde aus dem Geiste abzuleiten. Deutlicher wird das Böse als Eigenthum des Fleisches bezeichnet, cap. VIII. 21.: *γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ κ. τ. λ.* Das Wort *ἐγκρατής* umfaßt hier, wie man aus dem Zusammenhange ersieht, alle Tugenden, Weisheit und Frömmigkeit. *Ἐγκράτεια* bedeutet aber zunächst Herrschaft über die Lüste, welche beinahe von allen Nationen und in allen Sprachen dem Leibe zugeschrieben werden. Folglich wird hier der Kern der Tugend in die Bezähmung des Fleisches gesetzt, also muß dieses auch die Wurzel der Sünde seyn. Doch ist zu bemerken, daß Pseudosalomo den Leib lange nicht so weit herabsetzt, als Philo, wie schon aus dem Ausdrucke *σῶμα ἀμίαντον*, cap. VIII. 20., hervorgeht, und daß diese Lehre sich überhaupt nur im Keime bei ihm findet.

Was die geschichtliche Seite unseres Dogmas betrifft, so stammen alle Menschen von einem ab. So cap. VII. 1.:

εἰμὶ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασι καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου. Pseudosalomo scheint die Meinung gekannt zu haben, daß der Urmensch beide Geschlechter in sich vereinigte. Wenigstens liegt diese Ansicht, nach der wahrscheinlichsten Erklärung, im ersten Verse des zehnten Capitels: „Die Weisheit rettete den ersten Stammvater des Menschengeschlechtes, der allein erschaffen war. *Μόνον κτισθέντα διεφύλαξε.* Der Beisatz *μόνον* scheint auf eine dogmatische Ansicht hinzudeuten. War nur Adam allein von Gott erschaffen, so müssen die Worte, Genes. I. 27,: *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς* auf ihn bezogen werden; folglich vereinigte er in sich die beiden Geschlechter, und war Mannweib, in welcher Gestalt wir ihn bei Philo finden. In Betreff der Erschaffung des ersten Menschen verfällt indeß Pseudosalomo in denselben, mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen nicht zu vereinigenden Widerspruch, wie Philo. Cap. XV. 11. sagt er von dem Götzendiener:

> Er kennt den nicht, der ihn erschuf; er kennt das höchste Wesen nicht, das ihm den Quell der Bewegung, die Seele, und den Geist des Lebens eingehaucht hat.

ἠγνόησε τὸν πλάσαντα αὐτὸν, καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν, καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν. Man mag die Worte *ψυχὴ ἐνεργοῦσα* und *πνεῦμα ζωτικὸν* nehmen, wie man will, so weisen sie jedenfalls auf Genes. II. 7. hin, und setzen eine wörtliche Erklärung dieser Stelle voraus, nach welcher der erste Mensch durch den göttlichen Hauch zu einer lebendigen Seele geworden seyn soll. Diese Ansicht läßt sich aber mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen nicht wohl vereinigen. Offenbarungsglauben und Philosophie stehen also auch hier, wie bei Philo, im Widerstreite. Man ließ, um keiner von beiden Quellen der Religion Eintrag zu thun, beide Lehren neben einander stehen.

Das göttliche Ebenbild, nach dem der Mensch geschaffen

seyn soll, kennt unser Verfasser. cfr. cap. II. 23.: ὁ Θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Das Ebenbild besteht nach diesen Worten in der Unvergänglichkeit; wir haben aber schon oben gezeigt, daß die Erklärung dieses Ausdruckes schwierig ist. Es könnte Freiheit von körperlichem Tode bezeichnen, dann wäre das Ebenbild durch den Sündenfall verloren; aber anders lautet cap. X. 1.: (ἡ σοφία) ἐξείλατο πρωτόπλαστον ἐκ παραπτώματος ἰδίου. Hat die Weisheit ihn von seinem Falle wiederaufgerichtet, so kann er, und mit ihm seine natürliche Nachkommenschaft, das Ebenbild nicht ganz verloren haben. Hiemit ist zu vergleichen cap. IX. 2., 3.:

Du bereitetest den Menschen mit Weisheit,
Daß er über deine Geschöpfe herrsche,
Daß er die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit regiere,
Und mit Redlichkeit Recht spreche.

Das erste Glied erinnert an Genes. I. 28., die zwei letzten passen nicht sowohl auf die Menschen im Ganzen, als auf Salomo, den König, der sich selbst besonders im Auge zu haben scheint. Das allgemein Gültige ist die Herrschaft über die Natur, und die Ausübung der Tugenden. Diese Verse schildern die göttliche Bestimmung des Menschen, und zwar als eine solche, die von vielen Menschen erfüllt wird, von allen erfüllt werden kann. Folglich ist das göttliche Ebenbild nicht verloren. Ueberhaupt stellt Pseudosalomo die menschliche Natur zwar als schwach, aber durchaus nicht als unfähig zum Guten, und als verdorben dar. Man vergleiche z. B. die Beschreibung des frühe vollendeten Gerechten, cap. IV. 10—12.:

Weil er Gott wohlgefällig war, ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.
Er wurde der Welt entrissen,
Damit die Bosheit nicht seinen Geist verkehre,

Oder Trug seine Seele verderbe.
Denn der Zauber des schlechten Beispiels verdunkelt das Gute,
Und verderbte Lüste können auch eine reine Seele schwindeln machen.

Daß übrigens das Gute nur durch göttliche Gnadenwirkung in den Seelen Wurzel fasse, haben wir schon oben gezeigt.

Alle Menschen, gute, wie böse, sind unsterblich, deßhalb stellt Pseudosalomo den Tod als eine Heimforderung der von Gott geliehenen Seele dar. Cap. XV. 8.: „Vor Kurzem aus Erde entstanden, geht er wieder dahin zurück, woher er kam, indem Gott die Seele als eine geliehene Gabe zurückfordert: *πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γεννηθεὶς μετ' ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήφθη, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος*. Man bemerke wohl, daß dieß von den Lasterhaften gesagt wird. Noch deutlicher spricht er die Fortdauer der Bösen aus, cap. IV. 20., cap. III. 18.

Wenn sie schnell hinwegsterben, haben sie keine Hoffnung,
Noch am Tage des Gerichtes einen Trost.

Die Guten leben ohnedieß fort, er läßt sie ja durch ihren Hingang in die Nähe Gottes gelangen: *Ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*, cap. VI. 20. Die Unsterblichkeit der Guten ist mit Belohnung, die Fortdauer der Bösen mit Strafen verbunden. — Ehe wir jedoch diesen Punkt näher beleuchten, müssen wir zuvor die Lehre von den Gnadenmitteln berühren.

Durch Tugend erwirbt sich der Mensch das Wohlgefallen Gottes. Dieß ist einer der Hauptgedanken des Buches der Weisheit. Die Erwerbung dieser göttlichen Gnade wird bezeichnet mit den Worten: *εὐάρεστον τῷ θεῷ γενέσθαι*, cap. IV. 10., oder *παρὰ θεῷ γινώσκεσθαι*, ibidem V. 1.:

Besser ist Kinderlosigkeit mit Tugend,
Ihr Andenken währet für und für;
Bei Gott wird sie erkannt, wie bei den Menschen.

So lange der Tugendhafte lebt, eifert man ihm nach,
Wenn er gestorben ist, sehnet man sich nach ihm.
In der Ewigkeit trägt er die Siegeskrone davon.

Παρὰ θεῷ γιγνώσκεται, καὶ παρὰ ἀνθρώποις. Wie hiervon der Tugend das göttliche Wohlgefallen und die ewige Seligkeit abgeleitet wird, so in anderen Stellen von der Weisheit. Z. B. cap. VIII. 17.: *ἔστιν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας.* Denn Weisheit ist eins und dasselbe mit vollendeter Tugend. Sie wird deßhalb auch als der Urquell geschildert, aus dem die vier Cardinaltugenden strömen. Cap. VIII. 7.: *σωφροσύνην καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρίαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.*

Außer diesen heidnischen Tugenden feiert Pseudosalomo, wie die übrigen Alexandriner, andere, dem Offenbarungsglauben entnommene Gnadenmittel, nämlich die *πίστις*. So cap. III. 14.:

Selig ist der Unbeweibte, der nichts Unrechtes thut,
Noch auf Böses sinnt wider des Herrn Gebot.
Denn ihm wird hohe Gnade zu Theil wegen seines Glaubens,
Und ein herrliches Loos in dem Tempel des Herrn.

Δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτὴ, καὶ κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος. Der Tempel des Herrn ist, allem Anscheine nach, der Himmel, oder der Zustand nach dem Tode, in Gottes ewigem Reiche. *Πίστις* umfaßt, kraft des Zusammenhanges, alle Tugendübung und Gerechtigkeit; es bedeutet die feste Anhänglichkeit an Gottes Gesetz. Sonst tritt der Glaube in enge Verbindung zur Liebe. So ibidem Vers 9,:

Die, welche auf den Herrn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen,
Die Gläubigen in Liebe werden bei ihm verharren.
Denn Gnade und Erbarmen wird seinen Auserkornen zu Theil.

Οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ. Sie werden die Wahrheit

erkennen, denn im anderen Leben, von dem in unserer Stelle die Rede ist, erschaut ihr geläuterter Geist die Geheimnisse der Gottheit, deren Wege hier oft so dunkel scheinen. *Οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ*. Es könnte hier die Liebe Gottes gegen die Menschen gemeint seyn. Der Sinn wäre dann: diejenigen, welche der väterlichen Liebe fest vertrauen, die Gott seinen Kindern erweist; aber die Vergleichung unserer Stelle mit cap. VI. 17 — 19. macht wahrscheinlich, daß unser Verfasser die Liebe der Menschen gegen Gott im Sinne hatte:

Die Weisheit sucht diejenigen auf, die ihrer würdig sind,
Sie erscheint ihnen voll Wohlwollen auf ihren Wegen,
Und gibt sich kund, wo man nur ihrer gedenkt.
Ihr Anfang ist wahre Begierde nach Unterricht,
Diese hinwiederum ist Liebe;
Die Liebe aber besteht in der Beobachtung des Gesetzes,
Welche ihrerseits zur Unvergänglichkeit führt.

Φροντὶς παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς (τῆς σοφίας) προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας. Liebe des Menschen zum göttlichen Gesetze, oder zu der himmlischen Weisheit wird hier als Gipfel der Tugend und als Grund ewiger Seligkeit dargestellt. Gewiß ist dieser Gebrauch des Begriffes *ἀγάπη* sehr merkwürdig. — Neben der Liebe und dem Glauben erscheint auch die Buße als eines der ersten Mittel, um die Gnade Gottes zu erringen. So cap. XI. 24.: *ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν*: um sie zur Buße zu leiten. Also versichert diese den Menschen der göttlichen Gnade.

Ein Mensch, der alle Tugenden übt, heißt gewöhnlich *δίκαιος*. So cap. IV. 7., cap. III. 1., cap. II. 10., cap. V. 1., cap. X. 10. und 13. Oder auch *τέλειος*. So cap. IX. 6.:

Wenn einer auch vollkommen ist vor den Menschen,
So wird er für Nichts geachtet, sobald ihm deine Weisheit mangelt.

Κἂν γάρ τις ᾖ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης, εἰς οὐδὲν λογισθήσεται. Folglich kennt Pseudosalomo denselben Unterschied zwischen Tugend vor Gott und vor den Menschen, den wir auch bei Philo und anderen Alexandrinern fanden, und es gibt nach ihm eine doppelte *τελειότης*, die eine: *ἡ ἐν ἀνθρώποις*, die andere: *ἡ παρὰ θεῷ*.

Da der Fromme nothwendig mit sich selbst einig ist, und das selige Bewußtseyn der göttlichen Gnade in sich trägt, während bei dem Gottlosen das Gegentheil von allem diesem stattfindet, so stellt unser Verfasser nach einem mystischen Bilde, das auch bei Philo öfters wiederkehrt, das Leben der Gerechten als Frieden dar, das Leben der Bösen als Krieg. So cap. XIV. 22.:

> *Οὐκ ἤρκησε (τοῖς κακοῖς) τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσι.*

Hiemit vergleiche man die schöne Beschreibung vollendeter Gerechten, cap. III. 3.:

Οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.

Sie sind im Frieden, als Bild der ungetrübten Seligkeit, deren sie im Himmel genießen.

Auch von übernatürlichen Gnadenmitteln finden sich bei Pseudosalomo Spuren. So cap. VI. 26.:

> Eine Menge Weiser ist das Heil der Welt,
> Und ein verständiger König das Glück seines Volkes.

Πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου, καὶ βασιλεὺς φρόνιμος εὐστάθεια δήμου. Letzteres Glied mag natürlich verstanden, es mag das Gegentheil seyn von dem alttestamentlichen Satze: „Wehe dem Volke, dessen König ein Kind ist.“ Aber nicht so verhält es sich mit dem ersten, das sich in derselben Gestalt bei Philo findet. Man vergleiche die schon oben angeführte Stelle, de somniis I. Pf. V. 80., und den bei den Alexandrinern häufigen Satz, daß um weniger Gerechten willen das

ganze Volk gerettet werde. Wahrscheinlich ist diese Ansicht entstanden aus Genesis XVIII. 23 — 33. Wie aus der Stelle Genes. XV. 6.: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην eine allgemeine Regel von der Verdienstlichkeit des Glaubens gebildet wurde, ebenso aus jener Erzählung, wo Abraham den Herrn anfleht, daß er um einiger Gerechter willen die Masse der Gottlosen verschonen möchte.

Noch merkwürdiger ist die Stelle cap. XVIII. 21. und 25., wo eine fast zauberische Wirksamkeit heiliger Gebräuche und Gefäße vorkommt. „Nicht mit Gewalt, sondern mit heiligen Räucherungen und mit Gebet überwältigte Aaron den Engel des Todes.“ — Σπεύσας γὰρ ἀνὴρ ἄμεμπτος προεμάχησε, τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον, προσευχὴν καὶ θυμιάματος ἐξιλασμὸν κομίσας, ἀντέστη τῷ θυμῷ. Und Vers 23. und 24.:

Der Hohepriester schnitt die Plage ab,
Und verrammelte dem Verderber den Weg zu den Lebenden.
Denn auf seinem Gewande war die ganze Welt abgebildet,
Und die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine.

Dieser heilige Rüstzeug war es, was den Verderber überwand. Denn, fährt Pseudosalomo fort: τούτοις εἶξεν ὁ ὀλοθρεύων. Man denkt unwillkürlich an die späteren Geisterbeschwörungen vermittelst heiliger Gegenstände.

Wir haben nur noch die schwierige Lehre von der Vorsehung und den letzten Dingen übrig. Die göttliche Vorsehung lenkt alles Irrdische. Darum sagt er cap. XIV. 3.: sie lenke die Schiffe auf dem Meere. Diese Regierung bindet sich an sittliche Zwecke. Darum werden die Aegypter wegen ihrer Bosheit, cap. XVII. 2., φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας genannt. Den Bösen muß es also am Ende schlimm, den Guten gut gehen. Diese Lehre wurde bekanntlich im alten Testamente so weit ausgedehnt, daß jedes Unglück als Strafe für Missethat, jedes Glück als Belohnung galt, daß also un-

glücklich und schuldig für eins erklärt wurde. In unserer Schrift finden sich merkwürdige Abweichungen von dieser Ansicht. Hieher gehört cap. III. 13., 14.:

Selig ist die reine Jungfrau,
Die nie ein schuldvolles Ehebette berührte;
Denn sie wird Früchte einärndten am Gerichtstage der Seelen.
Selig ist der Unbeweibte, der nichts Böses thut,
Noch auf Arges sinnt wider des Herrn Gebot;
Denn ihm wird hohe Gnade für seinen Glauben zu Theil.
Und ein glänzendes Loos im Tempel des Herrn.

Diese Worte enthalten, allem Anscheine nach, eine Widerlegung des Volksglaubens, daß Kindersegen eine Belohnung von Gott, Mangel an Nachkommenschaft eine Strafe sey. Aehnlich ist die Stelle, cap. IV. 7 — 10.

Wenn der Gerechte auch schnell wegstirbt,
So geht er zur Ruhe ein,
Denn nicht in der Länge der Lebenszeit besteht das wahre Alter,
Noch wird es durch die Zahl der Jahre gemessen,
Sondern Weisheit macht zum ächten Greisen,
Und unsträfliches Leben gibt die Würde des grauen Hauptes.
Weil der Gerechte nach Gottes Wohlgefallen strebte,
Ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.

Wir haben hier eine offene Polemik gegen den Satz, daß kurzes Leben Strafe sey. Auch irdische Leiden sind nicht immer als göttliche Strafen anzusehen, denn die Ausgleichung zwischen Frömmigkeit und Glück findet oft erst im andern Leben statt. So cap. II. 10 — 22. Die Gottlosen sprechen:

Wir wollen den armen Gerechten unterdrücken,
Wir wollen der Wittwe nicht schonen,
Noch vor grauen Haaren Scheue tragen.
Gewalt sey uns für Recht;

Denn die Schwäche taugt nichts in der Welt.
Laßt uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns widrig,
Er ist entgegen unserem Thun,
Er wirft uns unsere Sünden gegen das Gesetz vor,
Und verdammt unsere schlechte Zucht.
Er rühmt sich, Gott zu kennen,
Und nennt sich ein Kind des Höchsten,
Er überführt uns unserer Bosheit.
Selbst sein Anblick ist uns verhaßt;
Denn unähnlich unserem Leben ist das seinige.
Seine Wege sind verschieden von den unserigen,
Wir sind ihm ein Gräuel.
Er hält sich ferne von uns, als wären wir unrein,
Er preist den Ausgang der Gerechten,
Und prahlt mit Gott, als seinem Vater.
Laßt uns sehen, ob sein Gerede wahr ist,
Wir wollen versuchen, wie es ihm am Ende ergeht,
Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist,
So wird Er sich seiner annehmen,
Er wird ihn erretten aus der Hand seiner Widersacher.
Wir wollen ihm alle Schmach anthun, und ihn peinigen,
Damit wir sehen, ob er standhaft bleibt,
Und ob seine Geduld bis an das Ende währet.
Wir wollen ihn endlich zum schmählichen Tode führen;
Dann wird man sehen, ob seine Reden wahr sind.
So dachten sie, aber sie irrten sich;
Denn ihre Bosheit hatte sie verblendet.
Sie haben die Geheimnisse Gottes nicht erkannt;
Noch wissen sie vom Lohne der Heiligkeit,
Und von den Ehren unsträflicher Seelen.

Dieser Lohn wird, nach den folgenden Versen, in einem anderen Leben zu Theil. Der δίκαιος ist, wie Bretschneider scharfsinnig bemerkt, mit so eigenthümlichen Zügen geschildert,

daß man nicht an jeden Frommen, sondern an einen Juden denken muß. Das Wort δίκαιος könnte sogar recht gut ein Gesammtname für das israelitische Volk seyn, und wäre dann eine treffliche Paralelle zu dem Knechte Jehova's, Jes. LIII.

Trotz dieser milden Ansicht von der religiösen Bedeutung des Glückes und Unglückes, hat unser Verfasser den alten jüdischen Satz, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsuche, in seiner ganzen Strenge. Cap. III. 11. und 12. heißt es:

Wer Weisheit und Zucht für Nichts achtet, ist elend,
Und seine Hoffnung ist zu nichte.
Sein Mühen und Arbeiten ist vergeblich,
Sein Thun ohne Segen.
Die Weiber der Gottlosen sind böse,
Und arg sind ihre Kinder, ihr Stamm ist verflucht.

Ebenso in demselben Capitel, die Verse 16 — 19.:

Die Kinder der Ehebrecher gedeihen nicht,
Und der Samen aus sündigem Ehebette wird vertilgt.
Wenn sie auch lange leben,
So werden sie am Ende für Nichts geachtet,
Und ihr Alter wird ehrlos seyn.
Sterben sie aber bald, so haben sie Nichts zu hoffen,
Und am Tage des Gerichtes keinen Trost.
Denn schrecklich ist das Ende eines gottlosen Geschlechtes.

Ebenso cap. IV. 3 — 6.:

Wenn die Bösen auch viele Kinder haben, *)
So ist ihnen dieser Segen nichts nütze.
Die unächten Sprößlinge werden keine Wurzeln schlagen,
Noch tief in den Grund treiben;
Denn wenn ihre Zweige auch auf kurze Zeit blühen,

*) *Πολύγονον ἀσεβῶν πλῆθος* bildet den Gegensatz zu *ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς* im ersten Verse dieses Capitels, und mußte deßhalb so übersetzt werden.

So wird der Stamm, weil er nicht fest gegründet ist, von den Winden erschüttert, und vom Sturme entwurzelt.
Die Aeste werden abgerissen, ehe sie ausgewachsen sind,
Ihre Frucht taugt nichts, weder zum essen, noch zu sonstigem Gebrauche.
Die Kinder aus unerlaubtem Beischlafe werden Zeugen der Bosheit seyn wider ihre Aeltern am Tage des Gerichtes.

Die *τέκνα ἀνόμων ὕπνων* sind nicht eben uneheliche Kinder, Pseudosalomo sieht vielmehr jede Ehe ohne Tugend für heillos an. Diese Aussprüche wider die Sprößlinge schlechter Aeltern sind sehr stark, und wir haben hier einen neuen Beweis dafür, wie unsicher die alexandrinische Schule zwischen neuer Philosophie und dem Glauben der Väter schwankte.

Dasselbe gilt von der entgegengesetzten Seite dieses Dogma's. Nach dem stark ausgesprochenen Grundsatze unseres Verfassers, daß nur Tugend und Weisheit vor Gott gelte, und seine Gnade erringe, kann nur von einzelnen gottgeliebten Menschen, nicht von einem auserkornen Volke die Rede seyn. Allein Pseudosalomo geräth hierüber in denselben Widerspruch, wie Philo, und hilft sich auf dieselbe Weise, wie dieser, indem er die Juden zu einem heiligen Volke macht. So cap. X. 15.: *αὕτη (ἡ σοφία) λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον ἐῤῥύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων.* Ebenso cap. XVIII. 13.: „Da die Aegypter vorher wegen der Zaubereien (ihrer Weisen) nicht glauben wollten, mußten sie jetzt bei dem Tode der Erstgeburt anerkennen, daß unser Volk ein Sohn Gottes sey. *Ὡμολόγησαν θεοῦ υἱὸν λαὸν εἶναι.* Bestimmter ist der Ausdruck *ἐκλεκτοί*, cap. III. 9.: *χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.* Ebenso cap. IV. 15.: *χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ.* Noch strenger wird cap. XI. 11. ein herber Partikularismus gelehrt:

Dein Volk prüftest du, wie ein Vater, durch Warnungen; jene aber (die Aegypter) hast du wie ein unerbittlicher König mit Verdammung heimgesucht.

Deßgleichen cap. XII. 20., 21. und 22.:

Wenn du schon die Feinde deines Volkes, die doch den Tod verdienten, mit so viel Langmuth und Gnade (δεήσεως, indem du sie zur Buße auffordertest) strafteſt, und ihnen Zeit ließest, von ihrem Frevel abzustehen, mit welcher väterlichen Sorge hast du erst deine Kinder geleitet, mit deren Vätern du Eide wechseltest, und einen Bund voll herrlicher Versprechungen schloßest. — Während du uns als Vater züchtigest, geißelst du unsere Feinde tausendfach, damit wir, wenn wir Andere richten, deine Güte nachahmen, und, wenn wir gerichtet werden, auf Erbarmen hoffen.

Die Vorliebe Gottes für sein Volk geht so weit, daß Palästina das Kleinod unter den Ländern genannt wird. So cap. XII. 7.: „Du gebotest unsern Vätern, die Kananiter auszurotten, damit dieses bei dir vor allen anderen geschätzte Land eine würdige Einwohnerschaft von Kindern Gottes erhalte; ἵνα ἀξίαν ἀποικίαν δέξηται θεοῦ παίδων ἡ παρὰ σοὶ πασῶν τιμιωτάτη γῆ.

Wenn unser Verfasser die Heiden auf diese Weise von der besonderen Liebe Gottes ausschließt, so hätte er sie wenigstens ihre Wege gehen lassen können, wie Philo thut; allein Pseudosalomo geht noch weiter, er stellt sie unter den göttlichen Fluch. So cap. XII. 8—17.:

Auch diese (die Kananiter) hast du noch, weil sie Menschen sind, geschont, und Hornisse ausgesandt, als Vorläufer des Heeres, um sie nach und nach aufzureiben, da du doch die Gottlosen in offener Schlacht den Gerechten in die Hände geben, oder durch wilde Thiere verderben, oder durch dein strenges Wort (den Todesengel) mit einem Schlage ver-

nichten konntest. Allein du hast sie nur nach und nach gerichtet, und ihnen Zeit zur Buße gegeben, ob du gleich wußtest, daß dieses Geschlecht verdorben, daß die Bosheit ihnen in's Herz gewachsen ist, und daß ihr Sinn sich ewig nicht ändert; denn es war ein verfluchter Saame von Anfang an. (Anspielung auf den Fluch Hams, Stammvaters der Kananiten, Genes. IX. 25.) Dennoch hast du ihnen auch nicht aus Scheue vor Vorwürfen völlige Straflosigkeit für ihre Sünden angedeihen lassen. Denn wer wird zu dir sagen: was thut du? wer wird deinem Gerichte sich widersetzen? wer wird dir Vorwürfe machen wegen der verworfenen Heiden, die ja dein Eigenthum sind? oder wer wird dir gegenüber als Vertheidiger der ungerechten Menschen auftreten? denn es ist kein Gott außer dir; du sorgest für Alle, auf daß du deine Gerechtigkeit gegen Alle beweisest. Kein König oder Gewaltiger darf dir unter die Augen treten, und dich wegen jener Verdammten zur Rechenschaft ziehen, denn du bist gerecht, und gerecht regierest du Alles; einen Unschuldigen zu verdammen, liegt ferne von deiner Allmacht. Denn eben diese ist zugleich Quell deiner Gerechtigkeit, und weil du über Alle Gewalt hast, schonest du Aller. Du zeigest nur da deine Macht, wo man nicht an sie glauben will, und nur, wo man sie kennt, aber nicht achtet, strafest du den Uebermuth.

Im eilften Verse ziehe ich *οὐδὲ* nicht zu *εὐλαβούμενός τινα*, wie Andere thun, sondern auf *ἐδίδους*, denn nur so gibt dieser Satz einen guten Sinn. Im 17. Verse sind die Worte: *ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι* eng zu verbinden mit *ἀπιστούμενος*: die, welche nicht an deine Allmacht glauben wollen. *Τοῖς εἰδόσι* heißt kraft des Gegensatzes: die, welche deine Gewalt zwar kennen, aber nicht achten; letzteres liegt in dem Worte *θράσος*. Der Sinn der ganzen Stelle ist dieser: Gott strafte die Kananiter mit Langmuth, um sie zur Buße

aufzufordern, obwohl er wußte, daß diese Gnade unnütz sey, denn sie sind von Anfang an verflucht. Dennoch gab er ihnen auch keine völlige Straflosigkeit aus Furcht vor Vorwürfen; denn Niemand darf gegen den Herrn auftreten, wenn er sein eigenes Werk zerstören will; ohnedieß ist sein Gericht gerecht, denn die Verlorenen waren ja boshafter Art, und Gott verderbt keinen Unschuldigen. Durch letztere Bemerkung sucht unser Verfasser den Widerspruch zu verstecken, den er wohl selbst fühlte. Daher die lange Rednerei vom 12 — 16. Verse. Er müht sich ab, da Schutzwerke aufzuführen, wo keine nöthig sind, während er die schwachen Stellen unvertheidigt läßt, wie dieß oft, besonders von theologischen Schriftstellern, geschieht. — Freilich waren die Kananiter schlimm, und verdienten in dieser Hinsicht Strafe; aber daß sie schlimm seyn mußten, weil sie von Anfang an verflucht waren, darin liegt der Widerspruch, den Pseudosalomo nicht löst. Uebrigens erinnert diese Stelle stark an den Römerbrief. Daß sie durch eine gewisse Prädestination zu erklären ist, geht noch deutlicher hervor aus cap. XIX. 4. Vorher heißt es:

Ueber die Gottlosen (die Aegypter) lastete unerbittliches Verderben bis an das Ende; denn der Herr wußte auch ihre zukünftigen Gedanken voraus (deßwegen erbarmte er sich ihrer nicht, ἀνελεήμων θυμὸς ἐπέστη), er wußte, daß sie, die doch zuvor so eifrig auf den Abzug unseres Volkes gedrungen hatten, diese Eilfertigkeit bereuen, und uns verfolgen würden. Dieß geschah auch; denn während sie noch mit der Trauer beschäftiget waren, und an den Gräbern ihrer Todten jammerten, geriethen sie auf den rasenden Entschluß, diejenigen wieder zu verfolgen, welche sie kaum mit Bitten und Flehen ausgetrieben hatten.

Nun kommt der vierte Vers:

Zu diesem Aeußersten trieb sie ein wohlverdientes Verhängniß, welches bewirkte, daß sie der kaum erlittenen

Plagen vergaßen, damit das [illegible] erdulden sollten, voll würde. — [illegible]

[illegible]

Der [illegible]

[illegible]

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand,
Und keine Qual rühret sie an.
Vor den Augen der Gottlosen scheinen sie zwar gestorben zu seyn,
Und ihr Ausgang wird für Strafe geachtet,
Ihr Abscheiden von uns für Zerstörung.
Allein sie sind im Frieden.
Wenn sie auch nach menschlicher Meinung gestraft werden,
So haben sie volle Hoffnung der Unsterblichkeit,
Und nach kurzer Züchtigung erhalten sie hohen Lohn;
Denn Gott hat sie versucht, und seiner würdig gefunden.
Er prüfte sie wie Gold im Schmelztiegel,
Und nahm sie zu Gnaden auf, wie ein wohlgefälliges Opfer.
Zur Zeit der Heimsuchung werden sie aufglänzen,
Und wie ein Funke über die Stoppeln daherfahren;
Sie werden Völker richten, über Nationen herrschen,
Und der Herr wird ein ewiges Reich über sie gründen.

Daß hier Unsterblichkeit und ewiges Leben der Gerechten gelehrt werde, ist klar, aber nicht ebenso, wie die Herrschaft der Guten zu nehmen sey. Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, pag. 314.) meint, unser Verfasser springe mit dem siebenten Verse auf eine Beschreibung künftigen Glückes der Gerechten im irdischen Leben über. Man kann nicht läugnen, daß diese Ansicht Wahrscheinlichkeit für sich hat; denn wenn dieser schnelle Uebergang von dem Schicksale der Verstorbenen auf die Zukunft der Lebenden, nach unseren Begriffen, auffallend erscheint, so muß man nicht vergessen, daß die Juden jeden Augenblick das künftige Weltalter, den αἰὼν ἐρχόμενος, erwarteten, und also vom Glücke der Todten durch eine leichte Ideenassociation zu den Segnungen des messianischen Reiches, welches, wie jenes, dem Glaubenskreise angehöret, überspringen konnten. Dennoch möchte ich mich lieber für die entgegengesetzte Erklärung entscheiden. Denn erstlich

erinnern die Bilder: *ἀναλάμψουσιν* und *ὡς σπινϑῆρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται* an das vernichtende Feuer, das nach den alexandrinischen Sibyllinen die Bösen verzehrt, und den großen Gerichtstag, so wie das Reich Gottes einleitet. Da unser Verfasser den Gerichtstag kennt, wie wir später zeigen werden, da er ferner eben so gut von dem ewigen Reiche Gottes redet, so scheint es räthlich, jenes Aufglänzen analog zu erklären, d. h., auf das ewige Gnadenreich zu beziehen; dieses ist nun zwar irdisch, aber doch nehmen auch die himmlischen Seelen daran Theil, folglich ist es zugleich himmlisch. Stärker als dieser Grund ist der zweite, daß unser Verfasser an einem anderen Orte ausdrücklich zur Seligkeit der Verstorbenen auch die Aufnahme in das ewige Reich des Herrn rechnet. Ich meine cap. V. 16., 17.: *δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισϑὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ· διὰ τοῦτο λήψονται τό βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου, ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς, καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν.* Hier wird offenbar die Unsterblichkeit in die innigste Verbindung mit der Theilnahme am ewigen Reiche Gottes gesetzt, folglich werden auch ohne Zweifel alle himmlischen Seelen darein aufgenommen. Ist dieß der Fall, und werden die Gerechten allzumal, verstorbene, so gut als lebende, über die Uebelthäter, wie Feuer über die Stoppeln, daherfahren, so müssen jene auf die Erde zurückkehren; sie müssen also auch neue Leiber bekommen, zwar nicht die nämlichen, wie die Pharisäer glaubten, ohne Zweifel aber doch veredelte, himmlische Lichtkörper. Man war bisher der Meinung, daß diese Ansicht den Alexandrinern fremd gewesen sey; allein erstlich wird sie von den Sibyllinen vorausgesetzt — denn nach diesen Orakeln (so weit sie in unseren Kreis gehören) beginnt das himmlische Reich erst nach dem vernichtenden Weltbrande, folglich sind Verstorbene seine Bürger — für's zweite gab

eine jüdische Sekte, welche, wie wir zeigen werden, dem alexandrinischen Bildungsstamme angehört, den Verstorbenen reine ätherische Leiber. Josephus erzählt, de Bello, Lib. II., cap. 8., §. 11. von den Essäern: „Sie halten die Leiber für vergänglich, die Seelen aber für unsterblich. Nachdem diese aus dem Leibe, wie aus einem Gefängnisse, befreit sind, schweben sie voll Freude in die Höhe. Den guten Seelen werde sofort ein Aufenthalt jenseits des Oceans zu Theil, an einem Orte, der frei sey von Regen, Frost und Hitze, und immer durch einen sanften Zephyr vom Meere her gekühlt werde; den bösen Seelen dagegen weisen sie eine finstere kalte Höhle unter der Erde an, wo sie ewig gepeinigt werden.“ Ich werde später auf diese Stelle zurückkommen. Wie können nun diese Seelen des Ortes sich freuen, wo

vom blauen Himmel
Ein sanfter Zephyr weht!

wenn sie nicht Leiber haben, so fein dieselben sonst seyn mögen? Ohnedieß dachten sich die Alten auch den reinsten νοῦς als ein Lichtwesen. Wenn also die Mystiker in Alexandrien die Auferstehung des Fleisches verwarfen, so konnten einige Glieder dieser Parthei (ich sage absichtlich, einige, denn Philo gehörte nicht dazu) die freigewordenen Seelen, mit reinen Lichtkörpern bekleidet, am Ende der Zeiten wieder auf die veredelte Erde herabsteigen lassen. Bestimmt glaubten dieß die unbekannten Dichter der älteren Sibyllinen, und auch Pseudosalomo theilte, wenn nicht alle Anzeigen täuschen, ihre Meinung.

Die zweite Frage betrifft das künftige Loos der Bösen. Hieher gehört cap. I. 11., 12., 15.:

Fliehet unnützes Gerede, und hütet euch vor Verläumdung,
Denn euer Reden, so geheim es seyn mag, geht nicht leer aus,
Und ein lügnerischer Mund tödtet die Seele.
Eifert nicht dem Tode nach durch heilloses Leben,

Noch ziehet Verderben über euch durch eurer Hände Werk.
Die Gerechtigkeit allein führt zum ewigen Leben,
Die Ungerechten dagegen rufen durch That und Rede den Tod herbei, u. s. w.

Die Worte ἀναιρεῖν ψυχὴν im 11. Verse, und δικαιοσύνη ἀθάνατός ἐστιν im 15., bilden einen schroffen Gegensatz. Bretschneider sagt, pag. 309. der angeführten Schrift: θάνατος ἀδίκων könne nicht den körperlichen Tod bedeuten, da diesem auch die Heiligen unterworfen seyen, sondern müsse von völliger Vernichtung verstanden werden. Ersterer Satz ist richtig; der zweite vorschnell. Denn θάνατος ψυχῆς heißt bei Philo und anderen Mystikern unzähligemale βίος ἀβίωτος, ein Leben ohne Seligkeit, ewige Verdammniß. Auch in dieser Bedeutung bildet es einen schönen Gegensatz zur ἀθανασία der Gerechten. Ob sie anzunehmen sey, werden die folgenden Stellen zeigen. Pseudosalomo läßt sich nämlich von cap. IV. 16. an, so vernehmen:

V.: 16) Der sterbende Gerechte ist ein Verdammungsurtheil für den lebenden Schlechten,
Und ein Jüngling, der schnell vollendet wird, für das graue Haupt des Bösewichts.
17) Wohl mögen sie das Ende des Weisen schauen,
Aber nicht einsehen, welche gütige Absicht der Herr mit ihm hatte,
Und warum er ihn in Sicherheit brachte.
18) Sie werden es schauen, und darüber spotten,
Aber der Herr lacht ihrer.
19) Einst werden sie schmählich fallen,
Und ein Ziel ewigen Spottes seyn im Todtenreiche;
Denn ohne daß sie einen Laut von sich geben, wird Er sie hinunterschleudern,
Er wird sie vom Grunde auswurzeln,
Und in den tiefsten Graus werfen,

Da erdulden sie Jammer, und ihr Andenken ist vertilgt.
20) Sie werden erbleichen bei der Abrechnung ihrer Sünden,
Und ihre Verbrechen werden gegen sie zeugen.

Cap. V.

1) Dann wird der Gerechte mit Freudigkeit seinen Verfolgern gegenüberstehen,
Die einst sein Wirken verlästerten.
2) Entsetzen wird sie ergreifen bei diesem Anblicke,
Sie werden erstaunen über dem unerwarteten Heile.
3) Dann werden sie voll Reue und Seelenangst also reden:
Dieser ist es, den wir verhöhnten,
Und zur Zielscheibe unseres Spottes machten.
4) Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn, sein Ende für Schmach;
5) Nun ist er den Söhnen Gottes beigezählt,
Und sein Erbtheil unter den Heiligen des Herrn.
6) Wahrlich wir sind abgeirrt vom Wege der Wahrheit;
Das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet,
Noch ist ihre Sonne über uns aufgegangen;
7) Wir waren voll tödtlicher Bosheit,
Und durch pfadlose Wüsten sind wir gewandert.
8) Was hat unser Uebermuth für Früchte gebracht?
Was unser Reichthum, der nur den Stolz anfachte?
9) Vorüber ist Alles, wie ein Schatten,
Wie eine Botschaft, die flüchtig das Ohr des Wanderers berührt, u. s. w. —
12) Wie von einem Geschoße, das zum Ziele eilt, die Luft urplötzlich getheilt wird, aber schnell wieder zusammenfährt, so daß man seine Bahn nicht mehr sieht,
13) So sind auch wir, bald nach der Geburt, schnell vorüber.
Kein Denkmal der Tugend haben wir aufzuweisen,
14) Sondern durch unsere Bosheit sind wir vernichtet.

15) Denn die Hoffnung des Gottlosen ist wie Staub, den der Wind aufjagt,
Oder wie dünner Nebel, den der Sturm zertheilt,
Oder wie das Andenken des Gastfreundes, der kurz bei uns verweilte.
16) Aber die Gerechten leben in Ewigkeit,
Von dem Herrn kommt ihr Lohn.
Der Höchste sorgt für sie.
17) Aus seiner Hand werden sie das Reich der Herrlichkeit,
Und die Krone des Glanzes erhalten;
Denn mit seiner Rechten beschützt er sie,
Und sein Arm ist ihr Schild.
18) Seinen Eifer wird er wie eine Waffenrüstung anlegen,
Und die Schöpfung wird er gegen die Uebelthäter zum Kampfe rufen,
19) Gerechtigkeit wird er als Harnisch anlegen,
Und mit dem Helme rücksichtslosen Gerichtes sich decken.
20) Sein Schild wird unwiderstehliche Heiligkeit seyn,
21) Vernichtender Zorn sein Schwerdt.
Die ganze Welt wird mit ihm gegen die Bösewichter kämpfen.
22) Blitze werden ausfahren, die ihr Ziel nicht verfehlen,
Von den Wolken herab treffen sie, wie Pfeile von schön gekrümmten Bogen.
23) Sein Zorn schleudert schweren Hagel herab,
Des Meeres Wogen werden gegen sie daherbrausen,
Und Ströme die Uebelthäter jählings überfluthen.
24) Gegen sie wird der Sturm losgelassen,
Und die Windsbraut zerstäubt sie, wie Spreu,
Um ihrer Ungerechtigkeit willen wird das Land zur Einöde,
Und die Bosheit der Verdammten stürzt die Throne um.

Was den Sinn des Ganzen betrifft, so ist schon im 19. Verse des IV. cap., und nicht erst im 20., wie Bretschneider

meint, von einem wahrhaften Todtengerichte die Rede. Sie werden hinabgestürzt in die tiefste Hölle, wo nichts als Jammer ist, ἐν ὀδύνῃ ἔσονται, und unter den Seligen wird ihrer nicht mehr gedacht, ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται, aber ewig werden sie im Todtenreiche ein Ziel des Spottes seyn: ἐις ὕβριν ἔσονται ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος. Die Hölle wird überall als die tiefste Höhle in der Erde vorgestellt. Daher ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους. Sie fahren jählings hinab, ehe sie sich besinnen, oder um Hülfe rufen können. Dieß entspricht jener Vorstellungsweise der Essäer. — Der Gerichtstag wird auch sonst genannt, so cap. III. 18.: ἐν ἡμέρα διαγνώσεως, und III. 13.: ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν. Auch die an Ephes. VI. 13. u. flg. stark erinnernde Stelle, cap. V. 18 — 22., ist auf den Gerichtstag des Herrn zu beziehen; aber die folgenden Verse, 22 — 24, zeigen, daß nicht bloß vom Gerichte über die Verstorbenen, sondern auch über diejenigen Uebelthäter, die in der letzten Zeit auf Erden leben, die Rede sey.

Wir haben also nicht den geringsten Grund, an völlige Vernichtung der Bösen zu denken, sondern Alles spricht für ewige Strafen derselben. Noch gehört hieher cap. XVII. 20. Er hatte in den vorhergehenden Versen die ägyptische Finsterniß mit den grellsten Farben geschildert, und endet in dem genannten Verse so: Bloß über die Aegypter lastete die schwere Nacht, ein Bild der Finsterniß, welche sie einst aufnehmen sollte: μόνοις δὲ ἐκείνοις ἐπετέτατο βαρεῖα νὺξ, εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους. Man sieht leicht, daß mit dieser Finsterniß das Dunkel der Hölle gemeint ist, in die sie einst verschlossen werden sollten. Also wird hier eine Fortdauer der Bösen, obwohl in elendem Schattenleben, gelehrt.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers von den letzten Dingen so zu denken: die Guten und die Bösen dauern nach dem Tode fort. Jene steigen zu Gott empor: ἀφθαρσία

ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (cap. VI. 20.). Ueber den nächsten Zustand der Bösen sagt er nichts, ohne Zweifel, weil er das Gericht, wie alle Juden damaliger Zeit, ganz nahe glaubte. Bald aber kommt die letzte Zeit; himmlisches Feuer, εὔστοχοι βολίδες ἀστραπῶν, Hagel und Wasserfluthen brechen über die sündige Welt herein; die Bösen allzumal, Verstorbene, wie Lebende, werden in die Hölle verstoßen (ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς, cap. IV. 19.). Die Auserwählten steigen dann wieder herab, und werden über die verschonten Nationen herrschen; über sie selbst aber errichtet Gott ein ewig dauerndes Reich: βασιλεύσει αὐτῶν ὁ κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας, (cap. III. 8.) und λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου (cap. V. 17.). Wir hätten also hier ungefähr dieselbe Ansicht, die sich in den ältesten Sybillinen findet, wenigstens hoffen wir, wird Niemand läugnen, daß unsere Erklärung dieser allerdings schwierigen und undeutlichen Lehre Pseudosalomo's am besten zu seinen eigenen Worten und in den geschichtlichen Zusammenhang der alexandrinischen Theosophie paßt.

Die Glaubenslehre unseres Buches ist nun vollständig dargelegt. Wir gehen zur Frage über sein Zeitalter über. Dieses läßt sich nicht genau, sondern nur annähernd bestimmen. Unser Verfasser kennt die Sophia als eine göttliche Substanz; hingegen kommt der Name λόγος für dieselbe bei ihm nicht vor, wohl aber verschiedenes, was einer späteren Zeit den Uebergang zu diesem weit bequemeren Ausdrucke bahnte. Wenn wir nun in Rechnung bringen, daß die Logoslehre in der Gestalt, wie sie bei Philo erscheint, eine Menge Ausschmückungen enthält, die gar nicht möglich waren, so lange der Name σοφία allein im Brauche war, und daß ferner sowohl der Ausdruck λόγος, als ein guter Theil jener Ausschmückungen zu Philo's Zeit bestimmt als ein Gemeingut vieler Alexandriner nachgewiesen werden kann, so haben wir schon deßhalb

Menschen ist kein wahrer Segen; glücklich dagegen ist die Unbeweibte, die das Ehebette eines Bösewichtes nicht bestieg, u. s. w. Allein man bedenke, daß es ein Jude ist, der so spricht, d. h. das Mitglied eines Volkes, das, auf die Lehre hoch und heilig gehaltener Urkunden gestützt, Reichthum an Kindern für das höchste irdische Gut, Mangel an Nachkommenschaft für einen schweren Fluch ansah. Wäre unser Verfasser ein Jude von altem Korne gewesen, so würde er sich ungefähr so ausgedrückt haben: Der Kindersegen Gottloser ist für Nichts zu achten, denn sie werden einst mit der Wurzel ausgerottet werden, was er nachher wirklich auch sagt. Wenn er dennoch, ganz entgegen der sonstigen Ansicht seines Volkes, die Ehelosen (obwohl unter einer gewissen Bedingung) preist, so leitet dieß auf die Annahme, daß er zu einer Zeit gelebt habe, wo jener Glaube schon erschüttert war, und daß er eine religiöse Meinung theilte, die in der Enthaltung von der Ehe kein Uebel mehr, sondern vielleicht schon ein Verdienst fand. Dieser Ansicht waren nun die Therapeuten zugethan, wie wir später zeigen werden.

Wenn nun diese Stelle für sich allein noch lange nicht hinreicht zu einem gründlichen Beweise für unsere obige Behauptung, so wird dieselbe fast zur Gewißhei durch die andere Stelle, cap. XVI. 26 — 29. Vorher sagt er: die Natur habe auf Gottes Befehl eine himmlische Speise, das Manna, hervorgebracht, die nach dem Wunsche der Genießenden jeden beliebigen Geschmack annahm, und fährt nun, Vers 26., so fort:

Deine Söhne, die du auserkoren, sollten daran erkennen,
Daß nicht die natürlichen Gewächse allein den Menschen nähren,
Sondern daß dein Wort (das jene Wunderspeise schuf),
Alle, die an dich glauben, erhält.
Denn jene Speise, die vom Feuer nicht verzehrt ward,
Zerschmolz ganz leicht durch einige Sonnenstrahlen.

Hiedurch sollen wir belehret werden,
Daß man der Sonne zuvorkommen müsse mit dem Dankgebete,
Und daß man mit dem Aufgange des Lichtes zu dir flehen müsse.
Denn die Hoffnung des Undankbaren zerschmilzt wie ein Winterreif durch die Sonne.
Sie zerrinnt wie Wasser, das als unnütz ausgeschüttet wird.

Was die einzelnen Worte betrifft, so spielt der 26. Vers: τὸ ῥῆμά σου τοὺς πιστεύοντας διατηρεῖ, auf Deuteron. VIII. 3. an. Die Aeußerung im 27. Verse: τὸ γὰρ ὑπὸ πυρὸς μὴ φθειρόμενον wird erklärt durch den 22. Vers, wo er sagt, das Manna, wiewohl dem Eise gleich (denn es wird Exod. XVI. 14. mit dem Reife verglichen), habe Feuer ausgehalten, ohne zu zerschmelzen, wohl weil unser Verfasser meinte, es sey geröstet und gekocht worden. Aus dem Ganzen ersieht man, daß er eine eigenthümliche, mit dem Texte nicht leicht zu vereinigende Ansicht von dieser Wunderspeise hatte; sie soll jeden möglichen Geschmack annehmen, Nahrung der Engel seyn, im Feuer nicht zerschmelzen, da sie die Natur des Eises hatte, und doch vor wenigen Sonnenstrahlen vergehen. All' dieß findet sich nicht im Texte, oder wenigstens nicht in derselben Gestalt. Beweis genug, daß sich die damaligen Juden eine besondere Theorie von dieser wunderbaren Gabe gebildet hatten, worüber man sich nicht wundern darf, denn was ist geeigneter, Gegenstand mystischen Brütens zu werden, als dieses Manna? Indessen, was wir für unseren Beweis in Anspruch nehmen, ist der 28. Vers: ὅπως γνωστὸν ᾖ, ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου, καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι. Niemand wird behaupten, daß diese Nutzanwendung der Mannaspeise auf die Gebete vor Sonnenaufgang natürlich und ungezwungen sey; sie ist im Gegentheile gesucht, und also nur durch

eine eigenthümliche Ansicht, oder einen Gebrauch, zu erklären. Diese Erklärung gibt uns Philo und Josephus. Jener in der Schrift, die von den Therapeuten handelt, de vita contemplativa Mang. II. 475., Mitte: δὶς δὲ καϑ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώϑασιν εὔχεσϑαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος, εὐημερίαν αἰτούμενοι, τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησϑῆναι· δυομένου δὲ, ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσϑήσεων καὶ αἰσϑητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισϑεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήϑειαν ἰχνηλατεῖν. Und in derselben Schrift pag. 485., zu unterst: τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν ϑεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήϑειαν ἐπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ. Aus diesen merkwürdigen Worten geht hervor: erstlich, die Therapeuten begannen ihr Morgengebet vor Sonnenaufgang; zweitens, sie richteten sich betend an die Sonne; drittens, sie betrachteten das irdische Licht als ein Sinnbild des himmlischen: φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησϑῆναι.

Hören wir nun auch Josephus, der im zweiten Buche de bello, cap. VIII. §. 5. folgendes von den Essäern erzählt: πρός γε μὴν τὸ ϑεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, οὐδὲν φϑέγγονται τῶν βεβήλων (von gewöhnlichen Tagesangelegenheiten) πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Diese Worte sind so gestellt, daß man möglicher Weise meinen könnte, die Essäer haben die Sonne als Gott verehrt. Allein diese Erklärung würde schon durch die einfache Bemerkung niedergeschlagen, daß die Essäer Juden waren, und zwar strenge Juden; wie kann eine Parthei die Sonne göttlich verehren, von der Josephus, in demselben Capitel §. 9., sagt: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς, μετὰ τὸν ϑεὸν, τὸ ὄνομα τοῦ νομοϑέτου, κἂν βλασ-

φημήσῃ τὶς ἐις τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ. Noch leichter ist diese Frage von einer anderen Seite zu lösen. Da nämlich die Essäer mit den Therapeuten eins sind, und von diesen abstammen, wie wir an seinem Orte zeigen werden, so ist jene Stelle des Josephus aus Philo zu erklären, und so zu nehmen: Die Essäer betrachteten Gott als das reinste Urlicht, und die Sonne als sein sichtbares Symbol, deßwegen wenden sie sich mit ihren Gebeten an das heilige Gestirn des Tages. Diese Erklärung stimmt mit den Worten überein, wird durch Philo bestätigt, und hat außerdem einen anderen Ausspruch des Josephus für sich. Er sagt nämlich ibidem §. 9.: Wenn die Essäer ihre Bedürfnisse verrichten wollen, so scharren sie die Erde auf, und setzen sich, mit ihrem Mantel rings bedeckt, über die Oeffnung, damit sie die Strahlen Gottes nicht entweihen: ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ. Die Sonnenstrahlen galten ihnen also für heilig, ohne Zweifel, weil sie in ihnen das reinste Sinnbild Gottes verehrten, welche Ansicht sie mit allen übrigen Alexandrinern theilten, denen Gott die Ursonne war. Demnach sind auch die Worte ἐις αὐτὸν φθέγγονται εὐχὰς so zu erklären: sie beteten, mit dem Gesichte gegen die Sonne gewandt: τὰς ὄψεις καὶ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, nach Philo, gleichwie die Juden sich heute noch nach Jerusalem, die Moslim nach Mekka richten. Aber der Satz: ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι hat noch einige Schwierigkeit; entweder wollte Josephus mit diesen Worten den essäischen Gebrauch hellenisiren, und den Griechen verständlich machen, wofür der Beisatz ὥσπερ spräche, der diesen Grund nur vergleichungsweise gelten läßt, oder haben sie vielleicht einen tieferen Sinn, und sind mystisch zu nehmen: sie flehen gleichsam, daß die innere Sonne, das Abbild der natürlichen, in ihren Herzen aufgehe, welche Erklärung durch Philo bestätigt wird: εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ.

Kehren wir zu Pseudosalomo zurück. Die zwei Glieder φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου und πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι entsprechen sich nicht genau; denn das eine scheint das Gebet vor, das andere mit Sonnenaufgang zu fordern. Wie ist nun zu erklären? Der Zusammenhang begünstigt ersteren Satz. Denn wenn die ersten Strahlen der Sonne das Himmelsbrod schmolzen, so läßt sich recht gut die Vorschrift daraus ableiten, daß man Gott vor Sonnenaufgang anflehen müsse, so lange seine Gaben den Menschen unversehrt dargeboten werden. Aber wie verhält es sich weiter mit dem zweiten Gliede? Es kann dem ersten unmöglich widersprechen. Der Sinn ist entweder: Man soll, gegen Sonnenaufgang gewendet (πρὸς ἀνατολὴν), zu Gott flehen, oder das Gebet soll mit dem Aufglänzen des goldenen Frühlichtes seine Höhe erreichen, wie Philo sagt: ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες ἐις οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται. Denn sie rüsten sich schon vor Sonnenaufgang zum Gebete, aber, sobald das Gestirne aufglänzt, gewinnt es erst seine wahre Bedeutung. Ich möchte diese letztere Erklärung vorziehen; so viel aber ist gewiß, daß unsere Stelle genau mit Philo und Josephus übereinstimmt. Nun wird ferner Niemand zweifeln, daß Pseudosalomo die Vorschrift, die er in unserer Stelle gibt, auch selbst beobachtet habe; dann aber war er ein Therapeute, sobald sich darthun läßt, daß jener Gebrauch des Frühgebetes den Therapeuten und Essäern eigenthümlich war. Diesen Beweis getraue ich mir zu führen. Erstlich stellt Philo und Josephus unsere Sitte als eine Anstalt dar, durch die sich die genannten Sekten von den andern Juden unterschieden. Für's zweite spricht dafür die Natur der Sache. Denn jene Regel ist im bürgerlichen Verbande und in einem städtischen Leben unter Gewerb und Handel, namentlich in dem geräuschvollen Alexandrien, kaum ausführbar. Sie setzt ländliche

Stille, den Genuß freier Natur, und außerdem Zusammenleben Gleichdenkender voraus. Die Gebete mußten in stiller Einsamkeit verrichtet werden. Dieß Alles paßt nur auf ein abgesondertes, klösterliches Leben, wie es die Therapeuten am See Möris, und die Essäer im gelobten Lande führten. Aber wir können auch den Talmud zu Hülfe rufen; der Tractat Berachot, zweite Mischnah, lautet so: recitant Schma (preces) mane ab eo tempore, quo quis dignoscat caeruleum ab albo. Rabbi Eliezer ait caeruleum a prasino. Rabbi Josuah docet, finiendas esse (eas preces) ante horam tertiam diei, quia circa hoc tempus solent surgere regum filii. Nach den Worten caeruleum a prasino schieben einige Handschriften den Satz ein: finiunt autem, priusquam emicet sol. Allein diese Glosse hat nicht die orthodoxen Juden, sondern wahrscheinlich eine besondere Parthei im Auge, von der wir gleich berichten wollen. Die Gemarah zu unserem Tractate gibt nämlich an drei verschiedenen Orten, Fol. 9. 2., 25. 2., 26. 1. folgende Bemerkung: Die Frommen, וָתִיקִין, haben gerade mit Sonnenaufgang das Gebet verrichtet. So lautet auch noch eine andere Ueberlieferung. Die Vatikin verrichten ihr Gebet mit Sonnenaufgang. Rabbi Serah fragte: welche Stelle heiliger Schrift ließe sich wohl dafür anführen? Antwort: Psalm 72. 5. (Dich verehret man, so lange Sonne und Mond währet, für und für.) Hier heißt es: יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ, und daraus schließt der Rabbine, daß man mit Sonnenaufgang die Gottheit anflehen müsse. Das Wort וָתִיקִין ist arabisch, kommt im Talmud mehreremale vor, und bezeichnet, wie mich ein gelehrter Rabbine versicherte, eine besonders fromme Parthei, die es in Beobachtung heiliger Gebräuche den Anderen zuvor thun wollte, vielleicht gar die Essäer oder ihre Ueberbleibsel. So viel ist gewiß, daß die orthodoxen Juden seit undenklicher Zeit erst in dem Zwischenraume von der Morgenröthe bis zur dritten Stunde (d. h.

zwischen vier und neun Uhr nach unserer Rechnung) das Schmah verrichteten. Davon aber, daß man sich bei dem Gebete gegen die Sonne richten, oder dieselbe gar nennen müsse, kommt im Talmud nichts vor. Schon von Daniel heißt es (cap. VI. 10.): er hatte seine Fenster gegen Jerusalem (zum Gebete) geöffnet; und der Talmud (Tractat. Berachot. cap. IV., Mischnah 5.) gebietet, sich bei dem Gebete mit dem Gesichte gegen den Tempel der heiligen Stadt zu kehren. Folglich findet unsere Stelle keinen Anklang im Judenthume, wohl aber in den Gebräuchen jener mystischen Sekte, welche in Aegypten die therapeutische, in Palästina die essäische genannt wurde. Denn man merke wohl, sie fordert erstens das Frühgebet genau mit Aufgang der Sonne, zweitens, daß man sich mit dem Gesichte gegen dieselbe wende (letzteres muß nothwendig bei der innigen Verbindung zwischen εὐχή und ἥλιος oder ἀνατολή vorausgesetzt werden). Pseudosalomo war also, allem Anscheine nach, ein Therapeute, welche Vermuthung noch durch die völlige Uebereinstimmung zwischen seinen Ansichten und dem Glauben dieser Sekte, wovon wir später reden werden, ihre letzte Beglaubigung erhält.

i) Resultat aus dem Bisherigen.

Wir haben nun sämmtliche uns aus vorchristlicher Zeit übrig gebliebene Denkmäler jüdisch-alexandrinischer Bildung durchgegangen. Wenn wir früher aus inneren Gründen behaupteten, daß Philo nicht als Schöpfer der eigenthümlichen Ansichten, die sich in seinen Werken finden, sondern als Repräsentant der Meinungen seines Jahrhunderts anzusehen sey, so ist jetzt der äußere historische Beweis für diesen Satz geführt. In einer Reihe von Schriften, die sich bis in das Jahr 200 vor Christus hinauf erstrecken, haben wir dieselben Grundansichten nachgewiesen, die freilich in schönerer Gestalt

und gebildeterer Sprache bei Philo wiederkehren. Keine einzige bedeutende Lehre ist ihm eigen. Zwar fanden wir den Logos nur bei ihm, dagegen aber die Sophia in derselben Bedeutung bestimmt bei Pseudosalomo, vielleicht schon in Aristobuls Schriften. Daß aber auch der Logos nicht sein Eigenthum ist, beweisen, außer der Sicherheit, mit der er seine ausschweifenden Sätze vorbringt, jene oft wiederkehrenden Stellen, wo von Andern herrührende Erklärungen alttestamentlicher Aussprüche aufgeführt werden, die alle auf den Logosbegriff hinweisen, und ihn voraussetzen.

Nun können wir ein bestimmteres Urtheil über die Entstehung und Fortbildung der alexandrinischen Theosophie fällen. Erster Saamen derselben war das Gefühl, daß Gott, der Herr des Weltalls, wie ihn ein späteres, in der Kenntniß der Natur fortgeschrittenes Zeitalter dachte, dessen Gesichtskreis durch den Verkehr mit vielen anderen Nationen erweitert war, unmöglich so menschenähnlich und beschränkt seyn, und unmöglich so sichtbar erscheinen könne, wie die Genesis will. So lange der Ideenkreis der Juden noch in die engen Gränzen Palästinas eingebannt war, ging dieß an, aber später nicht mehr; denn der Fortschritt in den Naturwissenschaften ist von unberechenbarem Einflusse auf die Religion, und selbst in unseren christlichen Ansichten ist sehr viel dadurch geändert worden, daß daß copernikanische System aufkam, und das man die Erde nicht mehr als Mittelpunkt der Welten betrachtete. Jene Steigerung des Begriffes vom höchsten Wesen ist schon in der Uebersetzung der LXX. niedergelegt, wie wir gezeigt haben. Da aber die Juden vermöge ihrer Erziehung den Glauben nicht aufgeben konnten, daß Gott ihre Nation vor allen anderen erwählt, und von jeher auf besonderen Wegen geleitet habe, so führte obige Ansicht von der Unsichtbarkeit und Außerweltlichkeit Gottes auf den Begriff von Mittelwesen, die an Gottes Statt in der alten Geschichte des Volkes

während er den Bösen Reiz und Werkzeug jedes Lasters war, wurde zur Tugend. Allein der Einfluß der Offenbarung hinderte, daß diese Resignation vollkommen wurde. Der Jude, im unerschütterlichen Glauben an sein Gesetz aufgewachsen, gab nur die irdischen Hoffnungen der nächsten Gegenwart auf, und erwartete, den alten Verheißungen gemäß, nach den schweren Leiden des jetzigen Augenblickes, eine herrliche Zukunft, ausgerüstet mit allen Bildern des Glückes, des Sieges und der Herrschaft seines Glaubens über die Welt. Je schwerer die Gegenwart lastete, je weniger sie die Erfüllung seiner sehnlichsten Wünsche zu verbürgen schien, desto feuriger mahlte sich seine Phantasie die kommenden Tage aus. So wurde die Hoffnung, daß einst bessere Zeiten kommen, der Glaube, daß der Gott ihrer Väter sein Volk nicht verlassen werde, erstes Merkmal des ächten Juden, und wahrhaft jüdische Tugend, da nur der gute und fromme Jude freudig hoffen durfte. Endlich, wenn das Gemüth, von wirklichen Genüssen ganz abgekehrt, nicht ersterben sollte, so mußte eine schwärmerische Liebe, die ja in allen Systemen des Mysticismus wiederkehrt, die entstandene, von außen unbefriedigte Leere ausfüllen. Dieses Gefühl ward noch durch die Eigenthümlichkeit ihrer Religion gesteigert. Denn die Weltgeschichte kennt kein anderes Volk, das in diesem hohen Grade, unter den größten Hindernissen von außen, die Eindrücke der Erziehung festgehalten hätte. Wie sollte nicht damals, und unter jenen furchtbaren Umständen, die unglückselige Nation, tödtlich gehaßt von den Völkern, unter denen sie lebte, verfolgt wegen ihres Glaubens, ausgeplündert und auf jede Art mißhandelt, völlig entblößt von den Mitteln, welche in der rauhen Wirklichkeit Achtung oder Schonung verschaffen (denn seit der Scepter aus Juda gewichen, waren die militärischen Eigenschaften in Israel erloschen), wie sollte sie nicht in einer solchen Lage an dem einzigen Horte der Schwäche, an dem letzten Anker,

das ihr sturmbewegtes Leben noch festhielt, an dem Gotte ihrer Väter mit aller Inbrunst hängen! Der englische Dichter Byron hat dieser, dem jüdischen Genius tief eingewurzelten, durch keinen äußeren Druck zerstörbaren, Anhänglichkeit ächt orientalischen Ton und Farbe verliehen in einem seiner hebräischen Lieder, wo ein Jude, der die Zerstörung der heiligen Stadt unter Titus ansah, also redend eingeführt wird:

From the last hill, that looks on thy once holy dome
I beheld thee, o Sion! when render'd to Rome:
'Twas thy last sun went down, and the flames of
thy fall
Flash'd back on the last glance i gave to thy wall.

I look'd for thy temple, i look'd for my home,
And forgot for a moment my bondage tocome;
I beheld but the death-fire that fed on thy fane
And the fast-fetter'd hands that made vengeance invain.

On many an eve, the high spot whence i gazed,
Had reflected the last beam of day as it blazed;
While i stood on the height, and beheld the decline
Of the rays from the mountain that shone on thy shrine.

And now on that mountain, i stood on that day,
But i mark'd not the twilight-beam melting away;
Oh! would that the lightning had glared in its stead,
And the thunderbolt burst on the conqueror's head!

But the Gods of the Pagan shall never profane
The shrine, where Jehovah disdain'd not to reign;
And scatter'd and scorn'd as thy peoble may be,
Our worship, o Father! is only for thee.

Nur aus diesen allgemeinen Verhältnissen läßt es sich erklären, warum wir fast in allen übriggebliebenen Denkmalen

alexandrinischer Theosophie, neben den platonischen Tugenden, den Glauben, die Liebe, die Hoffnung, die Entfernung vom Fleische als höchstes Verdienst des Menschen wiederfinden.

So viel über die mystische Parthei in Alexandrien. Allein es gab dort auch eine alt- und rechtgläubige. Dieß geht schon aus der Natur der Sache hervor. Denn unter so viel tausend Juden, die in Aegypten lebten, konnten unmöglich alle die neu aufgekommenen Lehren theilen, es mußte auch solche unter ihnen geben, welche der uralten Ueberlieferung treu blieben. Noch bestimmter sprechen hiefür jene oben im sechsten Capitel aus Philo angeführten Stellen, wo er diese Parthei mit deutlichen Farben zeichnet. Dieselbe muß aber zur Zeit unseres Verfassers unbedeutend und ohne Ansehen gewesen seyn, denn sonst könnte Philo nicht so verächtlich von ihr sprechen, und noch mehr, sonst wäre es unbegreiflich, daß wir in allen übriggebliebenen Zeugen der alexandrinisch-jüdischen Bildung (das einzige dritte Buch der Makkabäer vielleicht ausgenommen) nur die mystische Ansicht vertreten finden. Ferner, diese altgläubige Parthei unterschied sich von den anderen dadurch, daß sie die Allegorie verwarf, und dem Wortsinne der heiligen Schriften huldigte, denn die Allegorie war ja eben die Brücke, über welche die neuen Lehren in den alten Glauben eingeführt wurden, und außerdem bezeichnet Philo jenen Zweig der alexandrinischen Judenschaft mit den unzweideutigen Worten: τύφος ῥημάτων, ὀνομάτων γλισχρότης, τερθρεία ἐθῶν, cfr. de Cherubim, Pf. II. 24., Mitte. Aus dieser Verwerfung der Allegorie folgt weiter, daß sie auch die Mittelwesen, und namentlich den λόγος, so wie die Ungöttlichkeit und Präexistenz der Materie nicht anerkannten; denn von allen diesen Lehren weiß der Wortsinn der heiligen Urkunden nichts, und dieselben sind blos durch die Allegorie eingeführt worden. Endlich bin ich überzeugt, daß die geringen Spuren, welche wir von dem Glauben an die Auf-

erstehung des Fleisches in Alexandrien finden, auf diese Parthei zurückgeführt werden müssen. Daß der genannte Glaube den Alexandrinern nicht ganz fremd war, wie Bretschneider meint, haben wir schon oben dargethan. Es kommen nämlich in Betracht: 1) das zweite Buch der Makkabäer; 2) das unächte Anhängsel zum vierten Buche der Makkabäer: 3) die ächten Theile dieses nämlichen Buches. Denn da der Verfasser desselben unzweideutig der philosophischen Ansicht des Judenthums huldigt, und namentlich die Auferstehung des Fleisches verwirft, und dabei dennoch den alten Seher Daniel, der immer und überall als Hauptzeuge für jenes Dogma angesehen worden ist, sehr hoch stellt, so läßt sich diese Hochachtung nur aus dem Volksglauben und durch die Annahme erklären, daß man die Prophezeihungen Daniels auch in Alexandrien für ein heiliges Buch hielt. Dann ist aber auch kein Zweifel, daß die altgläubige Parthei, die ja dem Wortsinne der heiligen Schriften huldigte, unser Dogma aus Daniel entnommen oder vielmehr bestätiget habe; denn dasselbe ist schon an und für sich dem großen Haufen theuer, und wo sich eine Beweisstelle dafür in hochgefeierten Urkunden findet, wird er dieselbe mit Begierde aufgreifen. Demnach sind jene Spuren des Glaubens an die Auferstehung dieser Parthei zuzuschreiben. Dasselbe läßt sich noch von einer anderen Seite darthun. Das genannte Dogma hatte in Alexandrien seine Anhänger — dafür sprechen unwiderleglich die oben angeführten Beweise — aber nicht unter den Mystikern, nicht unter derjenigen Parthei, welche die Allegorie annahm: denn die Auferstehung ist erstens auf den Wortsinn der heiligen Schriften gegründet; zweitens verstößt sie scharf gegen die Lehre von der Unreinheit der Materie, welche den Mystikern erster und theuerster Glaubensatz war, und von ihnen, wie wir gezeigt haben, folgerecht und umfassend durchgeführt worden ist. Folglich konnte jener Glaube nur unter denjenigen Wurzel fassen,

πρότερον ἀναθλῆσαι. Und in derselben Schrift, pag. 242., oben: τὸ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμενον τὴν μεγάλην ἀρχιερωσύνην θεοῦ. In diesen beiden Stellen sind zwar die Worte βίος θεωρητικὸς und γένος θεραπευτικὸν ohne Beziehung auf besondere Sekten, und als allgemeiner τρόπος ζωῆς gebraucht. Aber man darf nicht vergessen, daß Philo die Therapeuten als vollendete Theoretiker betrachtet, und daß der Ausdruck θεραπευτικὸν γένος jedenfalls an unsere Sekte erinnert.

Wenn nun schon diese einzelnen Aussprüche für jene oben behauptete Gleichheit religiösen Glaubens zeugen, so können wir dieselbe auch durch die That erweisen. Hiezu aber ist nöthig, daß wir Philo's Nachrichten über die Therapeuten hersetzen. Er läßt sich, de vita contemplativa, Mang. II. 474., Mitte, so vernehmen: „Wenn sie ihr Vermögen Anderen abgetreten haben, fliehen sie, von keinem Reize mehr zurückgehalten, unaufhaltsam weg von Brüdern, Kindern, Weibern, Eltern, von ihren Verwandtschaften und Freunden, aus dem Orte, wo sie geboren und erzogen wurden. Denn sie kennen den verderblichen Einfluß, welchen die Gewohnheit gegen bessere Entschlüsse übt. Sie wandern auch nicht bloß in eine andere Stadt, wie unglückliche oder schlechte Sklaven, die ihre seitherigen Herren um Verkauf bitten, und damit nicht Freiheit, sondern nur Wechsel der Knechtschaft erreichen; vielmehr eilen sie hinweg von allen Städten (denn jede, auch die besteingerichtete, ist voll von Lärm, von Unheil und Unruhen aller Art, welche ein Mann nicht mehr ertragen kann, der einmal die Weisheit gekostet hat) in Gärten und entlegene Landhäuser, um der Einsamkeit zu genießen, nicht als ob sie die Menschen haßten, sondern weil sie wissen, daß der Umgang mit Andersgesinnten [der in der Welt nicht vermieden werden kann] Verderben bringt.

Das Geschlecht der Therapeuten ist über die ganze Erde

verbreitet, denn Hellas und das Land der Barbaren sollte einer so edlen Anstalt nicht entbehren. In größter Anzahl aber finden sie sich in Aegypten, in jedem der sogenannten νομοί, und namentlich in der Nähe von Alexandria. Die besten unter allen Therapeuten eilen, als in die gemeinsame Heimath, an einen schönen Ort, der über dem See Maria (Möris) auf einer sanften Anhöhe liegt, und von Seiten der Sicherheit, so wie der gesunden Luft alle Vorzüge vereinigt. Für die Sicherheit sorgen nämlich die ringsgelegenen Höfe und Dörfer, seine gesunde Luft verdankt der Ort den Winden, die sowohl vom See her, der in das Meer ausmündet, als aus dem nahen Oceane wehen. Die Lüfte vom See her sind fein, die aus dem Meere dichter. Die Mischung beider ist für die Gesundheit sehr zuträglich. Die Häuser an diesem Orte sind sehr einfach, und nur auf die nothwendigsten Bedürfnisse berechnet, nämlich zum Schutze gegen die Kälte, so wie gegen die Glut der Sonne. Sie stehen nicht so nahe an einander, wie in den Städten; denn Nachbarschaft ist beschwerlich für die, welche die Einsamkeit suchen; aber sie sind auch nicht sehr weit von einander entfernt, theils weil die Bewohner Gemeinschaft mit einander haben wollen, theils zur Sicherheit und gegenseitigen Unterstützung bei Angriffen von Räubern. In jedem Hause ist ein Heiligthum, das sie σεμνεῖον oder μοναστήριον nennen, in welchem jeder in tiefer Einsamkeit die Geheimnisse des geweihten Lebens übt (ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.). Sie bringen nichts in dieselben, was zur Lebens-Nothdurft gehört, keine Speise, keinen Trank, sondern beschäftigen sich dort allein mit Gesetzen und Orakeln, von Propheten ertheilt, mit Lobgesängen auf Gott, und mit Dingen der Art, durch welche Wissenschaft und Frömmigkeit gefördert werden. Das Andenken an Gott weicht nie aus ihren Seelen, so daß sie auch im Traume nichts anderes, als die hohe Schönheit göttlicher

Tugenden und Kräfte schauen. Viele reden selbst im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philosophie. Zweimal beten sie täglich, mit der Morgenröthe, und gegen Abend; wenn die Sonne emporsteigt, flehen sie um wahrhaft guten Tag, nämlich daß das himmlische Licht in ihren Seelen aufgehe. Wenn sie untergeht, bitten sie, daß ihre Seelen, gänzlich befreit von der Last der Sinnenorgane und der äußeren Welt, in ihr innerstes Heiligthum versenkt, die Wahrheit erschauen mögen. Die Zeit zwischen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöser Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchen sie Weisheit, indem sie den heiligen Urkunden einen tieferen Sinn unterlegen; denn sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit seyen, die nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist. Sie besitzen auch Schriften alter Weisen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegorische Denkmale hinterlassen haben. Nach Anleitung dieser suchen sie die verborgene Weisheit auf. Außerdem machen sie selbst auch Gesänge und Loblieder auf Gott, in mannigfachem Metrum, je nachdem es der Gegenstand fordert. Sechs Tage lang sind sie auf diese Weise, jeder für sich in der Einsamkeit, in den oben beschriebenen Monasterien, beschäftigt, ohne je die Schwelle des Hauses zu überschreiten, selbst ohne hinauszusehen. Am siebenten kommen sie zusammen, und setzen sich nieder nach ihrem Alter, in anständiger Stellung, die Hände inwärts gekehrt, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke an die Hüfte angeschmiegt. Der älteste und erfahrenste tritt auf, und spricht mit ruhigem Blicke und gelassener Stimme, nicht auf künstliches Gerede bedacht, wie die Rhetoren oder die heutigen Sophisten, sondern gründlich den höheren Sinn der heiligen Schriften entwickelnd, in einem Vortrage, der nicht bloß am Ohre vorübereilt, sondern in die Seelen eindringt, und bleibend wirkt. Die Anderen hören ruhig zu, und geben ihren Beifall bloß mit Winken der Au-

genlieder oder des Hauptes zu erkennen. Das gemeinschaftliche σεμνεῖον, in dem sie sich an dem siebenten Tage versammeln, besteht aus zwei abgesonderten Flügeln, deren einer für die Männer, der andere für die Weiber bestimmt ist. Denn auch Weiber hören zu, die von demselben Eifer beseelt sind, und dieselbe Lebensart ergriffen haben. Die Mauer zwischen beiden Betsälen erstreckt sich drei oder vier Ellen vom Boden aufwärts, nach Art einer Schutzwehr. Der obere Raum bis zum Dache ist freigelassen. Diese Einrichtung hat zwei Gründe. Erstlich, damit der Anstand, der sich für Weiber ziemt, bewahrt werde, dann, damit letztere die Stimme des Sprechenden leicht vernehmen können.

Die Enthaltsamkeit achten sie für die Grundtugend, auf welche die anderen gebaut werden müssen. Vor Sonnenuntergang nimmt keiner von ihnen Speise oder Trank zu sich, denn sie betrachten die Beschäftigung mit Weisheit als das einzige würdige Werk des Lichtes, die körperliche Nothdurft dagegen als Sache der Finsterniß, weßhalb sie jenen die Tage, dieser einen kurzen Theil der Nacht widmen. Einige von ihnen, die inbrünstiger nach Weisheit streben, denken erst nach drei Tagen an Nahrung; Andere sind so ganz des Wissens Tiefen hingegeben, das reichlich ihre Seelen nährt, daß sie doppelt so lange ausharren, und kaum am sechsten Tage nothdürftige Kost zu sich nehmen. Sie gleichen hierin den Cicaden, die, wie man sagt, sich von Luft nähren, weil der Gesang, wie ich glaube, ihre Bedürfnisse stillt. Den siebenten Tag betrachten sie als das heiligste Fest, und feiern ihn hoch. Nächst der Seele gönnen sie an demselben auch dem Leibe bessere Pflege, als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres Wesens Ruhe von der anhaltenden Anstrengung gewähren. [So ist τὰ θρέμματα zu nehmen, und nicht, wie Bellermann meint, der dieses Wort durch Zugvieh übersetzt! Denn Philo vergleicht auch sonst den Leib oft mit einer

Heerde niederer Art, wie Ochsen und Schweine.] Ihre Kost ist einfach, Brod, als Zugemüse Salz, wer sich recht gütlich thun will, nimmt ein bischen Ysop dazu. Ihr Trank ist Quellwasser. Sie begnügen sich, die zwei Gebieter, welche Natur über uns verhängt, den Hunger und den Durst, zu befriedigen, ohne ihnen zu schmeicheln. Nur das Nöthigste, ohne das man gar nicht leben könnte, gewähren sie ihnen. Deßhalb essen sie, um nicht zu hungern, und trinken, um nicht zu dürsten. Ueberfüllung betrachten sie als gleich schädlich für Leib und Seele. Zur Bedeckung gehören Kleider und Wohnung; von letzterer haben wir schon gesagt, daß sie schmucklos, ohne besondere Zurüstung, und nur auf das Bedürfniß berechnet sey. Ebenso verhält es sich auch mit ihrer Kleidung. Sie dient ihnen bloß zum Schirm gegen Hitze und Kälte; im Winter ein dichtes Oberkleid aus zottigem Fell, im Sommer ein Gewand mit Aermeln, oder ein Stück Leinwand. Denn auf alle Weise sind sie dem Prunke feind, wohl wissend, daß Lüge Quell des Prunkes, Wahrheit Urgrund der Prunklosigkeit ist. Aus der Lüge strömen weiter die vielfachen Arten des Bösen, aus der Wahrheit dagegen der Reichthum himmlischer und irdischer Güter."

Philo geht sofort über zur Schilderung ihrer gemeinsamen Mahle. Aber um seine Landsleute durch Vergleichung mit hellenischen Mißbräuchen zu verherrlichen, beschreibt er vorher auf mehreren Seiten die Unmäßigkeit bei heidnischen Gastmählern; selbst die hochgefeierten *συμπόσια* Platon's und Xenophon's werden hart mitgenommen. Diese Zusammenstellung übergehen wir, wie billig. **Mang. II. 481.**, Mitte, fährt er so fort:

„Dieser Ueppigkeit der anderen Nationen will ich die gemeinsamen Mahle der Therapeuten entgegenstellen, welche sich und ihr ganzes Leben der Weisheit und Forschung, nach den heiligen Vorschriften des Propheten Moses geweiht haben.

Am siebenten Sabbat kommen sie zusammen, indem sie nicht nur die einfache Siebenzahl, sondern auch ihre Kraft (ihr Quadrat) ehren. Denn sie wissen, daß sie ewig rein und jungfräulich ist. Dieser Tag wird begangen als Vorfeier des hocherhabenen Festes der Fünfzigen (πεντηκοστή), dieser heiligsten und mit der Natur der Dinge innigst verbundenen Zahl, die aus der Kraft (dem Quadrat oder Kubus?) des rechtwinklichen Dreiecks entstanden, Urquell der Schöpfung aller Wesen ist. Wenn sie versammelt sind in weißen Gewändern, heiter, obgleich mit Ernst, so stellen sie sich auf ein Zeichen des Ephemereuten (so heißen diejenigen, denen dieses Geschäft obliegt) in größter Ordnung längs der Wand hin, heben Augen und Hände zum Himmel empor, jene, weil sie gelehrt wurden, das wahrhaft Sehenswerthe zu schauen, diese, weil sie rein von Frevel, und durch keinen ungerechten Erwerb befleckt sind, und flehen zu Gott, daß ihr Mahl ihm angenehm seyn möge. Nach dem Gebete legen sie sich nieder nach einer Reihenfolge, welche die Zeit des Eintrittes in die Gesellschaft bestimmt; denn nicht das natürliche Alter halten sie in Ehren, — vielmehr gilt ihnen ein Greis, der erst spät die geweihte Lebensart ergriffen, für ein Kind — sondern diejenigen haben den Vorzug, welche sich von Jugend auf der theoretischen Weise, dem schönsten und göttlichsten Leben geweiht, und darin erstarkt sind. Auch Weiber feiern das Mahl mit, meist alte Jungfrauen, die nicht, wie gewisse Priesterinnen unter den Griechen, bloß aus äußerem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, sondern aus heiligem Eifer sich die Weisheit zur Gefährtin erkoren, und die Lüste des Körpers hintansetzten, nicht nach sterblichen Sprößlingen begierig, sondern nach unsterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt seine geistigen Strahlen, und mit ihnen die Erkenntniß höherer Weisheit über sie ausgießt.

Die Theilnehmer des Mahles sind in zwei abgesonderte

Reihen geordnet, rechts die Männer, links die Weiber. Zum Lager dienen ihnen keine prächtige, noch selbst weichliche Teppiche, sondern ganz gewöhnliche Ueberdecken mit einer Unterlage von Papyrus, die auf der Seite, wo die Ellenbogen zu liegen kommen, etwas erhöht ist, damit man sich leichter aufstützen kann. Denn eben so weit von lakonischer Strenge entfernt, als von Schwelgerei und Nachgiebigkeit gegen die Lüste, bewahren sie die Mittelstraße, wie es sich für freie Menschen geziemt. Bedienet werden sie nicht von Sklaven, denn sie glauben, die Knechtschaft sey der Natur zuwider Diese hat Alle zur Freiheit bestimmt, und erst die Ungerechtigkeit und Habsucht, und der wilde Trieb, mehr zu seyn als Andere, aus welchem alles Böse entstanden ist, hat die Herrschaft über die Schwachen den Gewaltigen in die Hände gespielt. Bei diesen heiligen Mahlen dagegen ist keiner Knecht, wie ich sagte, sondern Freie dienen, nicht aus Zwang, noch auf Befehle harrend, sondern mit bereitwilligem Eifer den Wünschen zuvorkommend. Denn auch nicht der nächste beste wird zu diesem Dienste auserkoren, sondern die vorzüglichsten Jünglinge aus der Gesellschaft warten den Aelteren, wie Söhne ihren Vätern und Müttern, mit der größten Freudigkeit auf. Dieselben treten auch nicht aufgeschürzt, sondern mit hängendem Gewande in den Saal, um jede Spur zu entfernen, die an Sklavendienste erinnern könnte. Ich weiß, daß Manche hierüber lachen werden, aber wahrlich nur solche, die selbst der Thränen werth sind. Wein wird an diesen festlichen Tagen nicht aufgetragen, sondern nur klares Wasser, kalt für die Mehrzahl, warm für diejenigen unter den Aelteren, die sich gütlich thun wollen. Auch keine blutige Speise kommt auf den Tisch, sondern Brod als Hauptgericht, als Zugemüse Salz, bisweilen essen die Ueppichsten ein wenig Ysop dazu. Denn wie die Priester nur nüchtern opfern dürfen, so hat diese, nüchtern zu leben, die Vernunft gelehrt. Der Wein verleitet

zum Unverstande, und üppige Speisen reizen die Begierden, diese unersättlichen Thiere.“

Im nächsten Satze ist eine Lücke. Die folgenden Worte sprechen von der tiefen Stille bei dem Mahle:

„Die tiefste Stille herrscht, keiner wagt es, einen Laut von sich zu geben, oder stark zu athmen. Sofort wirft einer eine Frage auf über Stellen in den heiligen Schriften, oder löst eine solche, von andern gegebene, ohne sich im geringsten zeigen zu wollen. Denn nicht nach dem Ruhme der Redefertigkeit strebt er, sondern er will tiefere Belehrung von Anderen, oder, wenn er diese schon besitzt, beabsichtiget er, dieselbe denjenigen mitzutheilen, die zwar nicht so scharf sehen, wie er, aber doch dieselbe Wißbegierde haben. Deßhalb verweilt der Redende auch länger bei seinen Sätzen, um seine Gedanken den Zuhörern einzuprägen. Denn wenn die Erklärnng zu schnell forteilt, so kann der Zuhörer nicht gleichen Schritt halten, und muß zurückbleiben, wodurch ihm der Sinn des Vortrags entgeht. Die Uebrigen hängen am Munde des Redners, und hören ihm in ruhiger Haltung zu. Wenn sie seine Worte verstehen, so geben sie dieß mit einem Blicke und einem Winke zu verstehen; den Beifall drücken sie durch heitere Mienen, oder durch eine sanfte Wendung des Gesichtes, den Zweifel durch ruhiges Schütteln des Hauptes, oder durch ein Zeichen mit der Fingerspitze der rechten Hand aus. Die zum Dienste herumstehenden Jünglinge geben übrigens so gut Acht, als die zum Mahle gelagerten Alten. Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen sie sich immer der allegorischen Weise. Denn sie betrachten die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen, indem sie mit den Worten den Leib, mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in diesem schaue die vernünftige Seele, durch die Worte, wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken.“

„Wenn der Wortführer genug gesprochen und seinen Zweck erreicht hat, so klatschen Alle mit den Händen, zum Zeichen ihrer Zufriedenheit. Sofort steht ein Anderer auf, und singt einen Lobgesang auf Gott, der entweder von ihm selbst gemacht ist, oder von den alten Dichtern der Gesellschaft verfaßt wurde. Denn dieselben haben viele Gedichte in allen möglichen Maaßen und Weisen hinterlassen. Wenn der erste geendiget hat, singt ein Anderer der Reihe nach, während die Uebrigen in größter Stille zuhören: nur die Endsilben der Verse und den Chor singen sie mit. Wenn Alle fertig sind, so bringen die Jünglinge den obengenannten Tisch herein, auf dem die hochheilige Speise liegt, nämlich gesäuertes Brod mit Salz und Ysop, zur Unterscheidung von dem geweihten Tische im heiligen Vorhofe (zu Jerusalem). Auf diesem nämlich liegt ungesäuertes Brod mit Salz, ohne Beimischung von Ysop. Denn es ist billig, daß die reinsten und einfachsten Speisen ausschließliches Eigenthum des auserlesensten Priesterthums seyen, zur Belohnung der heiligen Dienste; die Anderen dagegen mögen immerhin nach Aehnlichem streben, aber ohne jenes (ungesäuerte) Brod zu genießen, das nur den Besten (den Priestern in Jerusalem), zum Zeichen des Vorranges gebührt.“

[*Προσῆκον γὰρ ἦν, τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον, τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων, ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες.* Der Sinn dieser an sich etwas dunklen Worte wird durch den Zusammenhang klar. Philo will sagen, erstlich: Das Mahl der Therapeuten ist ein heiliges, gottesdienstliches; zweitens, das Brod, das sie genießen, ist den heiligen Schaubroden in dem Tempel zu Jerusalem nachgebildet; drittens, dennoch gestehen sie dem Tempeldienste den Vorrang zu, und genießen deßhalb

statt ungesäuerten Brodes, das nur den Priestern im Tempel gebührt, gesäuertes.]

„Nach dem Mahle begehen sie die heilige Nachtfeier, und zwar auf folgende Weise: Alle erheben sich zusammen, und bilden mitten im Saale zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Weibern besteht. Zu Führern und Vorsängern werden für beide die tüchtigsten und melodienreichsten gewählt. Sofort stimmen sie Hymnen an in allen Sylbenmaßen und Weisen, bald zusammen singend, bald sich im Wechselgesange ablösend. Nachdem jedes der beiden Chöre für sich zur Genüge gesungen, so mischen sich Männer und Weiber, wie bei bacchischen Festen, trunken in göttlicher Liebe, durch einander, und werden ein Chor aus zweien, als Nachahmung des einst am rothen Meere gefeierten, wegen der dort geschehenen Wunder. — Damals nämlich vereinten sich die israelitischen Männer und Weiber zu einem Chorus, Danklieder auf Gott, den Erretter, singend, wobei Moses die Männer, Mirjam, die Prophetin, die Weiber anführte. Diesen alten Chorus haben die Therapeuten zum Vorbilde genommen bei dieser Feier, in deren Wechselgesängen der tiefe Ton der Männer mit den hohen weiblichen Stimmen zur schönen Harmonie verschmilzt. Schön sind dabei die Gedanken, schön die Ausdrücke, ehrwürdig die Theilnehmenden. Denn das gemeinschaftliche Ziel der Worte, der Gedanken und der Sänger ist Frömmigkeit. So bringen sie die ganze Nacht hin in heiliger Trunkenheit, auf welche keine Beschwerde des Leibes noch Schlafsucht folgt; sondern lebhafter, als sie waren, da sie die heilige Feier begannen, wenden sie sich Morgens mit dem Gesichte und dem ganzen Körper gegen Aufgang, und sobald die Sonne emporsteigt, heben sie die Hände zum Himmel empor, und flehen um hellen Schein der inneren Sonne (dieß ist der Sinn von εὐημερία), um Wahrheit und Schärfe des geistigen Auges. Nach diesem Gebete zieht sich jeder in

seine stille Zelle zurück, um sich wiederum mit der gewohnten Philosophie zu beschäftigen, u. s. w.“

Dieß ist Alles, was wir über die Therapeuten wissen, denn Philo ist der einzige Schriftsteller, der ihrer gedenkt. Es ist indeß leicht aus seinem Berichte ihre religiösen Ansichten auszuziehen. Vorerst sind sie der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Dieß wird zweimal auf's bestimmteste behauptet, Mang. II. 475., unten: *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι, φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.* Und ibidem 483., unten: *ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.* Gewiß kann man sich nicht stärker ausdrücken.

Auch über die Art und Weise ihrer Allegorien läßt sich Einzelnes nachweisen, oder aus guten Gründen schließen. Erstlich, sie feiern die Siebenzahl außerordentlich, und es ist kein Zweifel, daß sie ihr, wie alle anderen alexandrinischen Mystiker, einen tiefen Sinn unterlegten. Wenn Philo dieselbe *πανάγιος*, *πανέορτος* und *ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως* nennt, so hat er mit diesen Worten ihre eigenste Ansicht ausgedrückt. Ferner, in einem innigem Verhältnisse zu dieser Achtung für die Siebenzahl steht jenes heilige Mahl und die angehängte Nachtfeier. Denn dieses Fest erfolgt am siebenmal siebenten Tage, und an keinem anderen. Hieraus ergibt sich der wohlbegründete Schluß, daß sie auch in dieses, mit der hochge-

feierten Siebenzahl engverbundene Fest eine tiefe Bedeutung legten. Weiter hängt jenes heilige Mahl genau zusammen mit der darauf folgenden Nachtfeier, und dieses innige Band zwischen beiden war ohne allen Zweifel doppelter Art, nämlich ein mystisches: sofern dieselbe Idee, welche das Mahl abbildete, in der Nachtfeier vollendet und geschlossen wurde; zweitens, ein historisches; denn Philo sagt ausdrücklich, daß sie bei den heiligen Chören der letzteren jenen alten hochgefeierten Chorus, den Moses und seine Schwester Mirjam nach dem Uebergange über das rothe Meer zum Lobe Jehova's, des Erretters, aufführten, zum Vorbilde genommen haben. Demnach ist es wahrscheinlich, daß sie auch dem heiligen Mahle, das der Nachtfeier mit ihren Chören voranging, ein geschichtliches Vorbild unterlegten. Dieses ist leicht zu finden. Ehe die Israeliten Aegypten verließen, feierten sie auf göttlichen Befehl das Passahmahl; und dieser Akt kann, selbst rein historisch betrachtet, als der Anfang der ägyptischen Erlösung, jene Danklieder nach dem Uebergange über das Aegypten begränzende Meer und nach der Vernichtung Pharao's und seiner Reiter als Schluß und Vollendung des Heils angesehen werden. Beide Akte verhalten sich also ihrer historischen Bedeutung nach gerade so, wie wir so eben das innere Verhältniß zwischen dem heiligen Mahle und der Nachtfeier zum Voraus bestimmten, nämlich wie Anfang und Vollendung desselben Aktes. Da nun das religiöse Festmahl der Therapeuten auch äußerlich dem Passah entspricht, so kann kein Zweifel obwalten, daß sie in demselben eine Nachbildung des letzteren feierten, so wie sie bei der Nachtfeier die mosaischen Chöre zum Vorbilde genommen hatten. Aber nun entsteht die Frage über den mystischen Sinn beider Handlungen. Daß ihnen ein solcher unterlegt ward, geht schon aus dem obenangeführten Grunde hervor, noch deutlicher aber aus der ganzen Eigenthümlichkeit dieser Sekte. Philo berichtet ausdrücklich von

ihnen, daß sie die ganze Gesetzgebung, d. h. die mosaische Religion, in ihrem vollen Umfange, als eine symbolische Hülle verborgener Wahrheiten betrachtet haben. Demnach fanden sie in allen äußeren, heiligen Handlungen einen tiefen Sinn, namentlich aber mußte dieß der Fall seyn mit jenem Mahle und seinen Feierlichkeiten, da dasselbe von Philo mit klaren Worten als ein religiöser Akt (τὸ παναγέστατον σιτίον und die folgenden Sätze) und als das größte und heiligste Fest der Sekte hingestellt wird. Es ist nicht schwer für den Kenner der alexandrinischen Theosophie, diese geheime Bedeutung zu enthüllen. Philo soll uns den Schleier lüften! Wir verweisen der Kürze halber, und um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf den obenmitgetheilten Schwarm von Stellen, in welchen die mystische Erklärung des Passah gegeben wird. Es bezeichnete nämlich bei den alexandrinischen Theosophen den Uebergang (διάβασις) von der Sinnenwelt in das Ueberirdische, aus des Leibes Banden in das reine Reich der Geister, in das Gebiet der Tugenden und Ideen, also dasselbe, was Philo, Mang. II. 475., unten, aus Veranlassung des therapeutischen Abendgebetes, mit den Worten ausdrückt: εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν. Folglich bedeutete unser heiliges Mahl den Uebergang der Therapeuten aus der Sinnlichkeit in das reine Leben des Geistes, mit anderen Worten, ebendasjenige, was Philo als erstes und einziges Ziel der ganzen Sekte hinstellt. Ebenso verhält es sich mit den Chören der Nachtfeier. Aegypten war für die Mystiker, wie wir oben dargethan haben, Sinnbild des Leibes und seiner Lüste, oder des Bösen; der Auszug aus diesem Lande bezeichnet also mystisch den Uebergang der Seelen aus der Gewalt der Sinnenwelt und ihrer verderblichen Mächte in das Reich der Tugenden und des Geistes; und jene Chöre

bedeuten die Freude der Seele über diese Erlösung. Demnach wäre der tiefere Sinn des ganzen von Philo beschriebenen Festes dieser: Die Seele berettet sich im Passah, oder in seinem Abbilde, den therapeutischen Mahlen, auf den Austritt aus den Banden der Sinnlichkeit, sie erlangt sodann durch göttliche Hülfe, in dem Durchgange durch das Aegypten (oder den Leib) begränzende rothe Meer, diese Befreiung, und freut sich in den heiligen Chören, trunken von himmlischer Liebe, und voll Dank gegen den errettenden Gott, ihrer Erlösung. Philo umfaßt am Ende der Schrift de vita contemplativa den Charakter der Sekte mit den Worten: *θεραπευταὶ θεωρίαν ἀσπασάμενοι φύσεως, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῇ μόνῃ βιώσαντες, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολῖται, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντες ὑπ' ἀρετῆς.* Leute, die in sich selbst, im Geiste und in der Wahrheit leben, Bürger des Himmels, der Erde abgestorben. Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß sich dieser Charakter in ihrem höchsten und heiligsten Feste abspiegeln mußte. Denn Feste, namentlich religiöse, bezeichnen überall Ideale. Nun frage ich, ob diese Forderung nicht durch unsere Erklärung von der Sache in vollem Umfange befriediget wird? Niemand wird dieß billiger Weise läugnen können. Da sich die Sache nun so verhält, da ferner unsere Erklärung nicht auf unsere eigenen Phantasien, sondern auf geschichtliche Thatsachen, auf die eigenthümlichen, urkundlich erhobenen Ansichten der mystischen Schule Alexandriens gebaut ist, so folgt, daß dieselbe alle Kennzeichen äußerer und innerer Wahrheit an sich trägt, und ohne Bedenken angenommen werden darf.

Man tadle uns nicht, daß wir uns mit diesem, vielleicht geringfügig scheinenden, Gegenstande so lange aufgehalten haben. Der Verfolg unserer geschichtlichen Untersuchungen über das Urchristenthum wird zeigen, daß er von der höchsten Wichtigkeit ist. Für jetzt wollen wir unsere Leser nur auf

folgende drei Punkte aufmerksam machen. Erstlich: die heiligen Mahle der Therapeuten, mit ihren Gebräuchen und Feierlichkeiten, hatten eine tiefe religiöse Bedeutung. Zweitens: dieselben waren, allem Anscheine nach, der einzige äußere gottesdienstliche Akt, der von ihnen in Gemeinschaft ausgeübt wurde. Denn in den sechs Tagen der Wochen saßen sie daheim in ihren Zellen, in tiefes Brüten oder auch in lautloses Nichtsthun versunken. Den siebenten Tag dagegen nahmen jene heiligen Mahle mit ihren von Philo beschriebenen Anhängseln ein, folglich konnte nicht wohl für andere Gebräuche Raum übrig bleiben. Endlich, dasjenige Gefühl, das bei diesen Festen am meisten hervortrat, und dem sie auch vorzugsweise geweiht waren, ist Liebe, und, wenn man so sagen darf, ein gemeinsames Versinken in Gott, das aus dieser Liebe entsteht.

Wir gehen über zu den anderen Glaubenssätzen unserer Sekte. Daß sie Gott als ein Lichtwesen betrachteten, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es geht bestimmt hervor aus der Schilderung ihrer Gebete, die schon oben in der Ursprache angeführt worden sind, Mang. II. pag. 475., unten: *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.* Und ibidem 485., unten: *τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες — ὀξυωπίαν λογισμοῦ.* Diese beide Stellen sind aus mehr als einem Grunde sehr wichtig. Erstens beweisen sie, daß die Therapeuten das Licht, seiner höheren Bedeutung nach, für den Quell alles Guten hielten: *φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.* Zweitens, daß sie in der sichtbaren Sonne das Symbol eines höheren göttlichen Lichtes verehrten — *εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν.* — Nicht um den gewöhnlichen Lichtglanz flehen sie, den die sichtbare Sonne herniedersendet, sondern um einen höheren. Dieses höhere Licht ist aber, allem Anscheine nach, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern der

Logos oder die himmlische Sophia. Denn daß Gott wesenhaft in die Seelen der Sterblichen eingehe, konnten Leute nimmermehr glauben, welche, wie unsere Therapeuten, die Materie, sofern sie jedem Menschen in der Gestalt des Leibes angekettet ist, für den Quell des Bösen und der Finsterniß ansahen. Zudem hielten sie nach der ganzen Schilderung ihres Lebens, als *βίος θεωρητικός*, ein höheres, überschwengliches Wissen, eine Weisheit, die das irdische Maas übersteigt, für die Vollendung der Tugenden. (cfr. de vita contemplativa, pag. 473., oben: *τὸ θεραπευτικὸν γένος τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω, καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω*), was fast nothwendig zu demselben Begriffe von *σοφία* führt, den wir bei Philo und den übrigen Alexandrinern finden. Bringt man nun noch weiter in Anschlag, daß sie die Siebenzahl außerordentlich ehrten, die von Philo und Aristobul einstimmig auf den *λόγος*, oder die *σοφία*, bezogen wird, so wie daß Pseudosalomo, der, wie wir oben gezeigt haben, aller Wahrscheinlichkeit nach, den Therapeuten angehörte, vom Preise der Sophia voll ist, so dürfen wir überzeugt seyn, daß sie das Verhältniß zwischen Gott und der sichtbaren Sonne, zwischen dem intelligiblen Lichte und dem sichtbaren, gerade so bestimmten, wie es von Philo, de mundi opificio, Pf. I. 18., geschieht: „Gott ist das reine Urlicht, Ebenbild desselben und intelligibler Abglanz, der die menschlichen Seelen erleuchtet, ist die Sophia oder der Logos, diesen hinwiederum stellt die Sonne als sichtbares Abbild dar." Mit dieser Ansicht stimmt auch die philonische Schilderung der therapeutischen Weiber genau überein; Mang. II. pag. 482., oben: *οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχή, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρός, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα.* Denn hier werden die intelligiblen Strahlen wohl unterschieden von dem Vater, oder dem Urgrunde selbst.

Eben so gewiß ist, daß sie Gott für ein unsichtbares und unbegreifliches Wesen hielten. Denn diese Ansicht ist auf's engste verbunden mit der alexandrinischen Theosophie, und muß nothwendig da vorkommen, wo sich der Glaube an den Logos findet.

Deutlicher tritt ihre Meinung von der Materie, oder dem Fleische, hervor. Wie Gott Licht ist, so ist die Materie Quell der Finsterniß und des Bösen. Hieher gehört die obenangeführte Stelle: *δυομένου τοῦ ἡλίου εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν*, so wie die Worte, 476., gegen unten: *ἐγκράτειαν ὥσπερ τινα θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς. Σιτίον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας, ὅθεν τῷ μὲν ἡμέρας, ταῖς δὲ βραχύ τι μέρος τῆς νυκτὸς ἔνειμαν.* Wenn erstere Stelle mehr die Meinung Philo's, als der Sekte auszudrücken scheinen könnte, so läßt die zweite keinem Zweifel mehr Raum, da der beschriebene Gebrauch genau der gegebenen Erklärung entspricht, und ohne die angeführte Ansicht gar nicht denkbar ist. Unsere Sekte muß demnach, gerade wie Philo, eine gewisse Zweiheit der Prinzipien geglaubt haben, was in Beziehung auf Welt und Schöpfung nothwendig zur Präexistenz der Materie führt, und also Gott nicht zum Schöpfer nach unseren Begriffen, sondern zum Bildner der Welt, *κόσμοιο τυπωτής*, macht. Auf die Seelen übergetragen, leiten diese Ansichten auf den Glauben an die Präexistenz der Seelen und ihre Rückkehr in die himmlische Heimath nach dem Tode, wie wir denn dieses Dogma bestimmt bei Pseudosalomo und Philo, und in der Beschreibung der Therapeuten (pag. 573., obere Mitte: *διὰ τὸν τῆς ἀθανάτου καὶ μακαρίας ζωῆς*

ἵμερον τετελευτηκέναι νομίζοντες ἤδη τὸν θνητὸν βίον) wenigstens angedeutet finden.

Höchste Tugend ist ihnen die ἐγκράτεια, oder die Entfernung vom Fleische. Darum enthalten sie sich so viel als möglich der Speisen, und genießen bloß die einfachsten. Fleisch verabscheuen sie, nur Pflanzenkost ist erlaubt; darum fliehen sie die Ehe und jede Lust. Neben der Enthaltsamkeit wird, wie es sich von solchen Mystikern erwarten läßt, die göttliche Liebe, ἔρως οὐράνιος, gepriesen. So 473., obere Mitte: ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι, καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι. Das Ersehnte ist keineswegs der Anblick Gottes, sondern die höhere Erkenntniß der Dinge, die wahre γνῶσις τῶν θείων καὶ οὐρανίων. Ebenso pag. 485., oben, wo Philo von ihren heiligen Chören sagt: εἶτα, ὅταν ἑκάτερος τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸν ἑστιαθῇ, καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ἀναμίγνυνται, καὶ γίγνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.

Offenbar haben wir hier dieselben Grundansichten, die sich in Philo's Schriften finden, nur daß sie von dieser Sekte bis zur Uebertreibung thätig angewandt wurden. Die Therapeuten sind die ersten Mönche, und da es ausgemacht ist, daß das christliche Mönchthum von Aegypten ausging, so dürfen wir in ihnen ohne allen Zweifel Ursprung und Vorbild der christlichen Orden suchen.

1) Die Essäer.

Wir gehen zu dem Beweise über, daß Essäer und Therapeuten eine Sekte sind, und dieselben Ansichten theilten. Vorher aber müssen wir, der besseren Ordnung wegen, die zum Theil widersprechenden Nachrichten über die Essäer prüfen. Wir haben mehrere Quellen über sie. Erstlich die verschie-

denen in Josephus Schriften zerstreuten Angaben; weiter Philo in seinem Buche, quod omnis probus liber, so wie ein Bruchstück aus einem verlorenen Tractate, betitelt: apologia pro Judaeis, das uns Eusebius im achten Buche der Präparationen, cap. XI., aufbewahrt hat; endlich Plinius, historia naturalis, Lib. V. cap. 17. Diese drei sind ausgeschrieben worden von Porphyrius, Eusebius, Solinus. Von diesen hat nur ersterer einige Wichtigkeit, da er auch aus dem zweiten Buche contra Apionem Nachrichten über die Essäer entnahm, die in unseren heutigen Ausgaben fehlen. Außerdem gehört noch Epiphanius in einem gewissen Sinne unter die Quellen, wir werden ihn tiefer unten berücksichtigen. Philo und Josephus, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, stimmen im Ganzen trefflich zusammen, nur in einigen minder wesentlichen Punkten weichen sie ab. So sagt Josephus, de bello, Lib. II. cap. VIII.: *μία δὲ αὐτοῖς οὐκ ἔστι πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* Ebenso Philo in dem Fragmente bei Eusebius: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.* Dagegen ebenderselbe, quod omnis probus liber, Mang. II. 457., gegen oben: *οὗτοι κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.* Mit dieser Behauptung stimmt auch Plinius überein, der die Essäer in der Einsamkeit und um das todte Meer, wo nur wenige Städte waren, wohnen läßt. Man kann nicht läugnen, daß hier ein Widerspruch in den Angaben stattfindet. Für Josephus spricht der Umstand, daß er ein geborner Palästiner ist, früher selbst in die Sekte der Essäer aufgenommen war, wie er in seinem Leben erzählt, also dieselbe genau kennen mußte, so wie das einseitige Zeugniß Philo's. Für diesen dagegen die Wahrscheinlichkeit seiner zweiten Angabe (denn die Essäer konnten ihrer schroffen Eigenthümlichkeit wegen nicht wohl in Masse volkreiche Städte

bewohnen), so wie die Gewißheit, daß er die Essäer als Augenzeuge gekannt hat (man vergleiche das erste Capitel unserer Schrift), und endlich die Bestätigung durch den Römer Plinius. Wie soll man nun entscheiden? Die Lösung ist nicht schwer. Wir können eine Stelle des Josephus zu Hülfe rufen. Dieser sagt nämlich, de bello II., cap. VIII.: „Sie haben nicht bloß eine Stadt inne, sondern in jeder wohnen viele. Den Ordensgliedern, die von auswärts kommen, steht das Haus eines Jeden offen, und er kann darin schalten, wie in seinem Eigenthume; sie gehen deßhalb auch zu solchen Ordensgenossen, welche sie nie sahen, so ein, als wären es ihre nächsten Verwandten. Darum nehmen auch die Essäer keine Bedürfnisse irgend einer Art mit sich, nur Waffen tragen sie, wegen der Räuber. Außerdem ist in jeder Stadt von dem Orden ein Verwalter, ausdrücklich wegen der Fremden, aufgestellt, welcher ihnen Kleider und Lebensbedürfnisse reicht.“ Diese Worte helfen von selbst auf die wahre Erklärung. In Städten, wo ein solcher Verwalter aufgestellt war, konnte nicht wohl eine größere Gesellschaft der Essäer wohnen; denn in diesem Falle hätte der Reisende nicht nöthig gehabt, sich wegen Kleider und Nahrung an den *κηδεμὼν* zu wenden, sondern er benutzte die Gastfreundschaft der einzelnen Mitglieder, welche Josephus besonders rühmt, oder er aß, trank und wohnte, wie jetzt die reisenden Mönche, in der Gesellschaft seines Ordens, wie Josephus ausdrücklich sagt, Havercamp. II. 162., Mitte: *δειπνοῦσι συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἷ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες.* Demnach ist der schwierige Ausdruck „*ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί*“ durch den anderen widersprechenden „*ἐν ἑκάστῃ πόλει κηδεμὼν τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται*“ gehoben, und wir dürfen mit allem Rechte die große Masse der Essäer, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, auf das Land und in die Einsamkeit verlegen, und dagegen jene erste Angabe des

Josephus und Philo auf die genannten Verwalter, auf die Handwerker unter ihnen, die nothwendig, der Arbeit wegen, mit Städten in Verbindung stehen mußten, so wie auf die verheiratheten Essäer, die ohnedieß nicht, wie die anderen, zusammenleben konnten, beschränken. Sicherlich ist dieß eine sehr ungezwungene Erklärung, denn wenn sie auch eine Nachlässigkeit in der Nachricht des jüdischen Geschichtschreibers zugibt, so sichert sie doch seine Treue vollständig.

Die zweite Abweichung beider bezieht sich auf die Lehre vom Schicksale. Josephus sagt von ihnen, Antiquit. XVIII., I. 5.: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*, welche etwas dunkle Stelle erklärt wird durch die Worte Antiquit. XIII. V. 9.: *τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.* — Diese Angabe scheint mit einer Stelle der Schrift quod omnis probus liber im Widerspruche zu stehen, wo Philo sagt: *τοῦ μὲν οὖν φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία*, unter welche Beweise er, außer ihrem reinen Leben, auch die Ueberzeugung zählt: *τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.* Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, vielmehr erklärt eine Stelle die andere vollkommen, wie wir weiter unten nachweisen werden.

Die dritte Abweichung betrifft die Frage, ob die Essäer Opfer darbrachten oder nicht. Philo sagt von ihnen in der angeführten Schrift pag. 457., oben: *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* Dagegen Josephus, Antiquit. XVIII., cap. I. 5.: *εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν* (weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauch sind, für besser halten), *καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος, ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας*

ἐπιτελοῦσιν. Einige haben es versucht, den Widerspruch zwischen beiden durch Abänderung der Leseart des Josephus zu lösen. So schlug Samuel Petit, ein gelehrter Franzose, in seinen variae lectiones, Lib. IV., cap. 9., pag. 795. statt θυσίας vor: τὰς δ' ὁσίας ἐπιτελοῦσι, purgationes peragunt. Allein außerdem daß diese Veränderung nicht einmal griechisch wäre, hat sie auch noch alle Codices, und selbst uralte Citationen unserer Stelle bei Zonaras und Rufinus wider sich. Andere wollten durch künstliche Deutung helfen. So meint Gisbert Capetus, in einem Briefe an Jacques d'Outrein, in der Schrift des letzteren, de clangore evangelii, und Richard Ibbetson in seinen Noten zu Josephus, man solle die Worte: ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, so erklären: sie bringen die Opfer an sich selbst dar, sie machen sich selbst zu einem Gott wohlgefälligen Opfer. Man vergleiche Mosheims Uebersetzung von Cudworth systema intellectuale, B. II., pag. 834., Not. x. Allein schon Mosheim hat an dem angeführten Orte diese Erklärung aus dem einfachen Grunde verworfen, weil sie unnatürlich sey, und Josephus auf eine Art sich ausdrücken lasse, wie kein vernünftiger Mensch, der seine Sprache nur ein wenig kennt, reden wird, wenn er obigen Satz aussprechen will. Mosheim sucht die Angabe des jüdischen Geschichtschreibers durch ein Zeugniß bei Porphyrius, de abstinentia, Lib. II., §. 26., edit. Rhoer, pag. 147., zu bekräftigen. Porphyrius sagt nämlich dort: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν (ὡς) φησιν ὁ Θεόφραστος ζωοθυτοῦντες (so ist statt ζωοθυτοῦν, das keinen Sinn gibt, zu lesen) εἰ τὸν αὐτὸν (τρόπον) ἡμᾶς κελεύοιεν θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως. Οὐ γὰρ ἑστιώμενοι τῶν τυθέντων, ὁλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα νυκτὸς, καὶ κατ' αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες, ἀνήλισκον τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής. Es fragt sich vorerst, sind die Worte: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι

bis zum Ende des Paragraphen — als Angabe des Theophrast, oder des Porphyrius zu betrachten? Wenn das Citat des ersteren sich nur auf den kleinen Satz: *ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες*, beschränkt, so wäre es allerdings auffallend kurz, und erstere Meinung scheint daher bei dem ersten Anblicke vorzüglicher. Allein unser Verfasser liebt es, Theophrast anzuführen, der über die blutigen Opfer dieselben Ansichten mit ihm theilte, ohne daß deßhalb seine Citate von Wichtigkeit wären. So läßt er ihn, pag. 106., sagen: die alten Aegypter seyen die weisesten Menschen gewesen, ein Satz, den damals jedes Kind als ausgemachte Wahrheit betrachtete. Für's zweite tragen die angeführten Worte, so wie die folgenden, die mit ihnen auf's genaueste verbunden sind, unabweislich die Eigenthümlichkeit des Porphyrius an sich, namentlich der Satz: *ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής*, der wohl für einen neuplatonischen, die Sonne als göttliches Symbol verehrenden Mystiker, nicht aber auf den nüchternen Theophrast paßt; deßgleichen in der folgenden Periode das Lob der Juden: *ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*, nimmermehr konnte dieß Theophrast sagen zu einer Zeit, da die Juden den Hellenen erst bekannt wurden. Wir tragen aus diesen Gründen kein Bedenken, das Citat nur auf die Worte: *ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες*, zu beschränken, und den übrigen Satz als eigene Erklärung des Porphyrius zu betrachten. Allerdings scheint es lächerlich, wenn dieser Philosoph für einen, zu seiner Zeit allgemein bekannten Gebrauch das Ansehen eines alten Schriftstellers anführt, da seit der Zeit, wo das *ἔτι καὶ νῦν* galt, schon fünf Jahrhunderte verflossen waren. Allein auch unter uns gab es früher Leute genug, die sich durch ihre übel angewandte Vorliebe für die alten Classiker zu Aussprüchen verleiten ließen, wie etwa folgende: der Schnee ist kalt, wie Thucydides sagt, und guter Wein, im Uebermaße getrunken, berauscht, nach Cicero.

Nun entsteht aber zweitens die Frage, auf wen die Stelle zu beziehen sey. Porphyrius drückt sich so aus, als wenn er die Juden im Allgemeinen im Sinne hätte. Dieß ist aber, wenn anders ein Funke Wahrheit in der ganzen Angabe seyn soll, nicht möglich, aus drei guten Gründen: Erstlich, weil die Juden, und namentlich ihre Priester, von den Opfern schmausten, wie fast aus jedem Capitel des Leviticus, aus Josephus und aus Philo's Schrift, de victimis, klar hervorgeht. Zweitens, weil sie nicht bei Nacht opferten. Drittens, weil ihnen, Levitic. II. 11., ausdrücklich verboten ist, die Opferthiere mit Honig zu besprengen. Dieses letztere Verbot führt auch Philo als sehr bedeutsam an, und sucht es aus allegorischen Gründen zu rechtfertigen. cfr. de sacrificantibus Mang. II. 255., gegen unten: „Die Biene sey ein unreines Thier, das, wie die Sage geht, aus dem Aase wilder Büffel entstanden seyn soll. Außerdem müsse man den Honig als Symbol der Ueppigkeit und des Ueberflusses ansehen, wodurch der Mensch am meisten zur Gottlosigkeit verleitet werde.

Andere haben wegen dieser unüberwindlichen Schwierigkeiten auf eine jüdische Sekte, und namentlich auf die Essäer gerathen, und man muß gestehen, das Vieles auf die letzteren passen würde, wie z. B. die Nachtzeit, mit dem angegebenen Grunde, daß sie die Strahlen Gottes nicht beleidigen wollen, und ebenso das Beobachten des gestirnten Himmels, von dem in dem nächsten, von uns bis jetzt noch nicht angeführten Satze die Rede ist. Schon Eusebius hat sich für diese Erklärung entschieden; denn nachdem er, praeparat. IX., cap. III., pag. 404., unsere Stelle aus Porphyrius angezogen, fährt er mit den Worten fort: εἰσὶ τοίνυν οἱ Ἐσσαῖοι, κ. τ. λ. Auch Mosheim in der angeführten Note zu Cudworth und Rhoer ist derselben Meinung. Ersterer sucht, wie gesagt worden ist, die Angabe des Josephus durch das vorliegende Citat zu bekräftigen. Die Juden, meint er, haben von dem Fleische

der Opferthiere geschmaust, und weil die Essäer diesen Gebrauch aus religiösen Gründen nicht theilen wollten, seyen sie von den Nationalopfern ausgeschlossen worden. Diese Erklärung gibt das Ansehen Philo's völlig auf. Mosheim will sich zwar, pag. 863., durch die Wendung helfen: **Philonis salva manet auctoritas, qui de Essenis Aegyptum incolentibus unice loquitur, apud quos alia haud dubie instituta fuerunt.** Allein es thut mir leid, den trefflichen Kirchenhistoriker eines offenbaren Irrthums bezüchtigen zu müssen. Denn Philo spricht in der Schrift, **quod omnis probus liber**, aus der die fragliche Stelle genommen ist, ausdrücklich von den palästinischen Essäern, wie gleich die ersten Worte im Eingange zu seiner Schilderung beweisen, **Mang. II. 457.**, oben: *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος* u. s. w. An eine Vereinigung oder an irgend einen milden Ausweg ist demnach durchaus nicht zu denken; es muß für den einen oder den anderen entschieden werden. Und diese Wahl scheint mir nicht schwer. Porphyrius lebte zu einer Zeit, wo der essäische Orden gewiß nicht mehr in seiner früheren Reinheit bestand, und wenn die Sempseer, deren Epiphanius als im vierten Jahrhunderte noch bestehend gedenkt, auch von den Essäern abstammten, wie ich glaube, so schloß ja diese Sekte (nach Häresis XIX., auf welches Zeugniß wir später zurückkommen werden) die blutigen Opfer bestimmt aus. Außerdem gehört Porphyrius offenbar zu den Menschen, die durch eigenthümliche Ansichten gehindert werden, Thatsachen historisch aufzufassen. Gewiß ist, daß er in unserem vorliegenden Falle seine Nachrichten von den Juden im Allgemeinen verstanden wissen will, während er die Essäer als eine eigene Sekte wohl kannte, und daß er also, seine Behauptung mag sonst auch richtig seyn, sich in einem sehr wesentlichen Punkte, nämlich in den Personen, geirrt hat, oder von falschen Nachrichten Anderer

sich irre führen ließ. Endlich habe ich noch starke Zweifel gegen die Wahrheit der Angabe selbst. Denn sollte die Stelle von den Essäern zu verstehen seyn, so kann ich nicht begreifen, wie diese Sekte, die sonst so hartnäckig die Gebote des jüdischen Gesetzgebers beobachtete, in Betreff der Opfergesetze sich eine auffallende Abweichung erlaubt, und Honig auf die Schlachtthiere gestreut haben soll.

Dagegen lebte Philo zu einer Zeit, wo der Orden der Essäer in voller Blüthe stand; er war selbst Jude, und endlich, er hat das gelobte Land, wie wir im ersten Capitel nachgewiesen, selbst bereist, und auch die Essäer, allem Anscheine nach, persönlich kennen gelernt. Bei diesen Umständen wäre es meines Erachtens sehr unkritisch, das Ansehen eines Augenzeugen den Nachrichten eines späteren Schriftstellers, der als solcher, schon für sich verdächtig ist, aufzuopfern, sobald die Aussage des Josephus, dem wir immerhin in dieser Sache das meiste Gewicht zuschreiben, auf eine ungezwungene Weise mit Philo vereinigt werden kann. Und dieß ist wirklich der Fall. Philo sagt: die Essäer opfern keine Thiere, οὐ ζῶα καταθύοντες; Josephus; sie bringen Opfer dar, aber nicht im Tempel. Beides läßt sich leicht vereinigen, denn es gibt im Judenthume auch unblutige Opfer in Menge. Die therapeutischen Mahle galten, wie wir oben dargethan, für eine Art von Opfer; und noch überzeugender läßt sich dieß von den Essäern nachweisen, wie wir weiter unten zeigen werden. Ueberdieß bemerkt Philo ausdrücklich von den ersteren, ihr Tisch, den er als einen heiligen, als ein Nachbild desjenigen darstellt, auf dem die Schaubrode lagen, sey rein von Blut, τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων. Ihre religiösen Ansichten, ihr Haß gegen die Materie und das Fleisch, verboten ihnen blutige Opfer. Warum sollten nun beide Sekten, bei ihrer sonstigen vollkommenen Uebereinstimmung, nicht auch in diesem wesentlichen Punkte eins gewesen seyn? um so mehr,

da es sich von den Essäern nachweisen läßt, daß sie so gut als die Therapeuten das Fleisch verabscheuten, und dieser Ansicht selbst einen wichtigen Einfluß auf ihre Gebräuche einräumten, wovon später die Rede seyn wird.

Ich getraue mir aber noch, selbst aus den eigenen Ausdrücken des Josephus, einen gewichtigen Beweis für die Wahrheit unserer Erklärung zu führen: „εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν.“ Das Wort ἀνάθημα muß Geschenke an Geld oder an Früchten, und kann nicht wohl Opferthiere bezeichnen. Letztere Bedeutung wäre erstlich, wie mir scheint, gegen die Sprache (denn man kann Opferthiere nicht wohl als Weihgeschenke betrachten; diese kommen nur der Gottheit, nicht aber dem Tempel oder der Priesterschaft zu gute), zweitens gegen die Natur der Sache. Denn wenn sie Opferthiere in den Tempel schickten, und also die blutigen Opfer faktisch für etwas erlaubtes erklärten, so läßt sich gar kein Grund absehen, warum sie dieselben nicht in eigener Person dargebracht hätten, und noch unbegreiflicher wäre es, daß man sie in diesem Falle vom Tempel ausschloß; denn die Meinung Mosheims, man habe sie deßwegen nicht zugelassen, weil sie nicht mitschmausen wollten, ist eine armselige Ausflucht, da das Gesetz von dem Opfernden nicht sowohl persönliche Theilnahme an dem Mahle verlangte, als seine Bereitwilligkeit, einen Theil des Opfers den Priestern und Leviten abzutreten. Weiter sagt Josephus: sie bringen deßwegen keine Opfer in Tempel dar, weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauche sind, für besser halten (διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν.). Sie hatten also heilige Ceremonien, denen sie vor den Opfern im Tempel den Vorzug einräumten. Wie sollten sie nun, bei diesen Ansichten, in solchen Widerspruch mit sich selbst gerathen, und die Opfer, d. h. die blutigen (denn diesen hauptsächlich war der Tempeldienst geweiht), welche sie in dem Heiligthume der Nation nicht darbringen

wollten, gegen das mosaische Gesetz, zu Hause geschlachtet haben? Der wahre Stand der Sache ist dieser: Die Essäer ehrten den Tempel in Jerusalem, dieß beweisen ihre Weihgeschenke; aber sie brachten die dort gewöhnlichen Opfer, welche der Natur der Sache nach hauptsächlich in Thieren bestehen, nicht dar, weil sie ihre unblutigen Reinigungen (denn es gibt keine blutige) für besser hielten. Ferner, sie erkannten die Tempelgesetze an, denn sonst hätten sie das Heiligthum nicht mit Geschenken geehrt, aber diese Gesetze verboten blutige Opfer zu Hause. Und dennoch sollen sie für sich Opferthiere geschlachtet haben? Man wird gestehen, daß dieß ein Heer von Widersprüchen wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten auf die leichteste Weise, wenn man annimmt, daß sie zu Hause den Tempeldienst, gleichwie die Therapeuten, auf eine allegorische Weise und mit unblutigen Gaben, nachgeahmt haben. Daß dem wirklich so sey, können wir überdieß aus klaren Aussprüchen des jüdischen Geschichtschreibers darthun, was weiter unten geschehen soll.

Wir hätten demnach die beiden Stellen bei Josephus und Philo so zu erklären: Die Essäer schlachteten keine Opferthiere, aber sie brachten dem Herrn, zwar nicht im Tempel, sondern für sich, unblutige Opfer dar. Wie es sich mit dem Zeugnisse des Porphyrius verhält, ob es einen Grund hat, oder nicht, kann kaum entschieden werden. So viel ist gewiß, daß es weder auf die Juden im Ganzen paßt, noch auf die Essäer, wenn wir anders Philo's Ansehen gelten lassen, und Josephus einen vernünftigen Bericht, oder den Essäern einige Consequenz zutrauen wollen. Wahrscheinlich enthält die Behauptung des tyrischen Philosophen, wie es bei Nachrichten zu geschehen pflegt, die man aus der zehnten und zwanzigsten Hand empfängt, Wahrheit und Trug, oder vielleicht besser, Züge aus verschiedenartigen Sekten, bunt durcheinander; wenigstens bin ich geneigt, einiges, wie namentlich das Beschauen

γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγματι τὴν οὐσίαν, ὥστε ἐν ἅπασι μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι, μηδ' ὑπεροχὴν πλούτου, τῶν δὲ ἑκάστου κτημάτων ἀναμεμιγμένων μίαν ὥσπερ ἀδελφοῖς ἅπασιν οὐσίαν εἶναι. Ebenso Philo, quod omnis probus liber, Mang. II. 458., unten: τοῦ φιλανθρώπου δεῖγμα παρέχουσι τὴν κοινωνίαν, περὶ ἧς οὐκ ἄκαιρον βραχέα εἰπεῖν. Πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων. Εἶτ' ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον, οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Deßgleichen in dem Fragmente bei Eusebius. — Auch bei den Therapeuten fand etwas Aehnliches Statt. Denn zwar erzählt Philo, sie haben ihre Güter den Freunden und Verwandten überlassen, während die Essäer den Orden bedachten (δημεύουσι τῷ τάγματι.); aber nichtsdestoweniger müssen jene auch einiges Vermögen besessen haben; denn woher sonst die Wohnung, die Kleidung, die Speisen bei Menschen, die Nichts arbeiteten? Und weiter muß dieses Vermögen, wie es die Natur der Sache verlangt, Gemeingut gewesen seyn; denn wir finden ja bei Philo gemeinschaftliche Mahle und Häuser. Folglich ist anzunehmen, daß die Bemittelten unter den Neuaufgenommenen nicht Alles ihren Verwandten überließen, sondern Einiges für die Gesellschaft mitbrachten, wenn es auch wegen der geringen Bedürfnisse des Ordens kaum der Rede werth war.

Beide Sekten dulden ferner keine Sklaven. So von den Essäern, Josephus, Antiq. Lib. 18. cap. I. §. 5.: οὐ δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, deßgleichen Philo, q. o. p. l., pag. 457., unten: δοῦλός δὲ παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες. Von den Therapeuten ebendersebe in der

Schrift de vita contemplativa. Beide Partheien kennen eine Rangordnung nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft, und den Unterschied zwischen Novitzen und älteren Mitgliedern. Bei den Essäern unterscheidet Josephus, Lib II. cap. 8. §. 7., vier Abstufungen: Ὁ ζηλῶν, der Neuling, der sich zur Aufnahme meldet; er muß ein Jahr lang außer Verbindung mit den Ordensgliedern leben; ὁ προσιὼν, der Novitze, der noch zwei Jahre Prüfung bestehen muß; endlich ὁ συμβιωτὴς, erst dieser nimmt an den hochheiligen Mahlen Antheil. Letztere Klasse zerfiel, allem Anscheine nach, wieder in zwei Abtheilungen, cfr. ibidem §. 10.: διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται κ. τ. λ. Von den Therapeuten berichtet Philo gleichfalls, aus Gelegenheit ihrer Mahle, eine gewisse Rangordnung, indem nicht das absolute Alter, sondern die Zeit des Eintritts in den Orden den Vorzug bestimmt habe. Wahrscheinlich war diese Verschiedenheit weit bedeutender, und wurde auch auf andere Verhältnisse übergetragen, was aber Philo der Kürze wegen nicht berührt. — Beide Sekten stehen unter Vorgesetzten mit strenger Regel. cfr. Josephus am angeführten Orte §. 6. Er nennt sie ἐπιμεληταί. Philo gibt ihnen ebenfalls bei Erwähnung ihrer Mahle den Namen ἐφημερευταί. Beide Sekten haben dieselbe Kleidung. Philo sagt von den Essäern im Fragmente bei Eusebius: πρόκεινται χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς. Von den Therapeuten ebenderselbe pag. 477., Mitte: ἐσθὴς δὲ ὁμοίως εὐτελεστάτη, χλαῖνα μὲν ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα χειμῶνος, ἐξωμὶς δὲ θέρους, ἢ ὀθόνη. Die Wörter χλαῖνα στρυφνὴ, ein rauhes Obergewand, und χλαῖνα ἀπὸ δορᾶς λασίου bedeuten dasselbe. Deßgleichen muß die ἐξωμὶς, welche die Essäer im Sommer trugen, weiß, oder eine ὀθόνη gewesen seyn, denn Josephus berichtet von ihnen §. 3.: λευχειμονεῖν διαπαντὸς ἐν καλῷ τίθενται. Beide

Sekten beten zu gleicher Zeit und auf dieselbe Weise, nämlich bei Sonnenaufgang, und das Gesicht gegen die Sonne gewandt. Die Beweisstellen sind oben angeführt. Beide feiern den Sabbath mehr als die übrigen Juden; so von den Therapeuten Philo, von den Essäern Josephus §. 9. Endlich, beide haben geheimnißvolle Mahle. Daß diese bei den Essäern eine hochheilige und gottesdienstliche Bedeutung hatten, läßt sich auf das genügendste darthun. Dieselben werden von Josephus folgendermaßen beschrieben (cfr. §. 9.): „Wenn sie (um Mittagszeit) von ihren Geschäften zurückkommen, waschen sie den ganzen Leib (der aber angekleidet bleibt) sorgfältig ab; erst nach diesen Weihungen betreten sie den Speisesaal, von dem alle Nichtessäer (ἑτερόδοξοι, selbst die Novitzen) ausgeschlossen sind. Denn rein müssen sie seyn, ehe sie in dieses Heiligthum eingehen dürfen (αὐτοὶ δὲ καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον.). Vor dem Mahle spricht der Priester ein Gebet; früher darf Niemand eine Speise berühren. Dasselbe geschieht auch nachher; denn am Anfange und zu Ende verehren sie Gott als Geber der Speisen. Nach dem Mahle ziehen sie die Kleider, die sie während desselben getragen, als heilige Gewänder, wieder ab. Ebenso halten sie es mit dem Abendessen. Kein Geräusch, noch Lärm herrscht bei diesen Mahlen, ein Jeglicher tritt dem anderen das Wort ab (so daß nie zwei zu gleicher Zeit reden); darum erscheint den Außenstehenden dieses Stillschweigen, das im Saale herrscht, als ein schauerliches Geheimniß.“

So kann man nur von einer heiligen, gottesdienstlichen Handlung reden. Noch mehr! Josephus berichtet uns, daß die vollkommene Aufnahme in den Orden, also der dritte Grad, darin bestanden habe, daß man das neue Mitglied zu den gemeinsamen Mahlen zog. cfr. §. 7.: ἐπειδὰν τούτῳ τῷ χρόνῳ (in dem ersten Jahre) πεῖραν ἐγκρατείας δῷ (ὁ ζηλοῦν)

πρόσεισι μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ, καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει· παραλαμβάνεται δὲ εἰς τὰς συμβιώσεις οὐδέπω. Μετὰ γὰρ τὴν τῆς καρτερίας ἐπίδειξιν, δυσὶν ἄλλοις ἔτεσι τὸ ἦθος δοκιμάζεται. καὶ φανεὶς ἄξιος, οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται. Πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς, ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις κ. τ. λ. Hiemit stimmt eine Aeußerung Philo's genau überein. **Quod omnis probus liber, pag. 459.**, unten, sagt er: „Die blutigsten Tyrannen Judäas, welche ihre Unterthanen mit unsäglicher Grausamkeit, wie wilde Thiere, zerfleischt, konnten den Essäern nichts anhaben. Sie mußten i h r e M a h l e und ihre über alles Lob erhabene Gemeinschaft ehren. *Πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια, καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν.* Philo gründet also die öffentliche Hochachtung, welche sie in der Welt genossen, auf ihre Mahle. Nun schließe ich so: Die essäischen Mahle sind das glänzendste Institut des Ordens. Sie sind dasjenige, was die öffentliche Meinung der Nation am meisten an ihnen rühmte, wie aus letzterer Stelle Philo's hervorgeht; sie sind ferner das, was die Sekte selbst für das theuerste hielt, wie Josephus Bericht bezeugt. Weiter ist klar, daß die erste und wichtigste Anstalt einer Gesellschaft, die ganz auf Gottesverehrung gegründet ist, ein heiliger und gottesdienstlicher Akt seyn muß. Jene Mahle waren also eine gottesdienstliche Handlung; dieß heißt aber im Alterthume, und besonders bei einer jüdischen Sekte so viel, als, sie hatten eine gewisse Opferbeziehung, weil ehemals sich alle heiligen Handlungen auf diesen Punkt concentrirten. Dieses Resultat wird ohnedieß noch durch die Worte des Josephus, der ihren Speisesaal mit einem Heiligthume vergleicht, durch die Nachricht, daß sie ihre Kleider nach dem Mahle, wie die Priester die ihrigen, nach den Ver-

richtungen im Tempel, auszogen, so wie endlich durch Philo's Schilderung der therapeutischen Mahle, in welcher das eigentliche Geheimniß, nämlich die Nachbildung des Passahopfers und des heiligen Tisches im Vortempel, deutlicher ausgesprochen ist, außer allen Zweifel gesetzt. Die beiden Sekten der Therapeuten und Essäer waren sich also auch in diesem sehr auffallenden Gebrauche völlig gleich, und ich bin überzeugt, daß den heiligen Mahlen der Essäer dieselbe Allegorie zu Grunde lag, die wir oben bei der Schilderung der Therapeuten weitläufig ausgeführt haben. Nur waltet hiebei noch ein geringer Unterschied ob: die Essäer nämlich kamen, nach Josephus Bericht, täglich zu solchen heiligen Mahlen zusammen, die Therapeuten dagegen nur am siebenten, oder am siebenmal siebenten Tage. Indessen bin ich geneigt, zu glauben, daß erstere den Sabbat oder sein Quadrat noch besonders hervorhoben, so gut als ihre ägyptischen Brüder.

Diese auffallende Gleichheit in den Gebräuchen beider Sekten beweist schon für sich allein, daß sie Schwestern sind. Wir wollen jetzt die Zeugnisse über ihre Dogmen abhören. Beide Partheien sind der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Die Beweisstellen in Betreff der Therapeuten sind oben angeführt worden, von den Essäern sagt es Philo, quod omnis probus liber, pag. 458., Mitte: τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ᾽ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Hieher gehört noch eine andere Stelle ibidem, wo Philo ihnen die Behauptung beilegt, daß man die heiligen Schriften nur durch göttliche Inspiration verstehen könne (ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν τοὺς πατριοὺς νόμους ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.). Sie mußten also in ihnen einen verborgenen geheimen Sinn finden, d. h. sie trieben Allegorie.

Beide Partheien fanden ferner in der Sonne ein Sinnbild des Höchsten, und hielten ihn für ein reines Lichtwesen. Denn daß die hergehörigen Berichte des Josephus und Philo

so zu nehmen seyen, ist oben dargethan worden. Diese Ansicht von der Natur Gottes, in Verbindung mit der Allegorie, beweist, daß sie an die rohen Theophanien in der Genesis nicht glauben konnten, sondern den hierauf bezüglichen Worten der heiligen Urkunden einen höheren Sinn unterschoben, und also auch, nach aller Wahrscheinlichkeit, göttliche Mittelwesen annahmen. Philo weist hierauf hin, wenn er, quod omnis probus liber, Mang. II. pag. 458., zu oberst, sagt: „Von der Philosophie überlassen sie die Logik, als unnütz, den Wortklaubern; die Physik, als menschliche Weisheit übersteigend, den Schwätzern, sie begnügen sich mit der Gewißheit, daß Gott existire, und mit der Untersuchung über die Entstehung der Dinge. *Φιλοσοφίας τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ, καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.* Die Worte *πλὴν ὅσον περὶ ὑπάρξεως θεοῦ φιλοσοφεῖται* erhalten ihre Erklärung aus der alexandrinischen Theologie. Gott ist seinem inneren Wesen nach unbegreiflich, nur so viel vermag der Mensch einzusehen, daß er existirt. Der zweite Gegenstand ihrer Forschungen ist die Weltschöpfung. Diese, oder vielmehr die hergehörigen Capitel der Genesis, waren von jeher die Schatzkammer der jüdischen (wie später der christlichen) Mystiker, weil sie hier allen ihren Scharfsinn und ihre Zahlenkünste ausbreiten, und frei in den Abgründen der bodenlosen Leere umschweifen konnten. Auch Philo beschäftigt sich bekanntlich besonders gerne mit diesem Gegenstande.

Wenn sie nun, nach dem obigen Zeugnisse, Gott für unbegreiflich, und bloß den Beweis seiner Existenz für möglich hielten, im Uebrigen aber die Schöpfung zu einem Lieblingsgegenstande ihrer mystischen Forschungen machten, so folgt, daß sie auch ein Mittelwesen, einen Logos, oder, nach dem

chaldäischen Ausdrucke, eine **Memra di Jehovah** annahmen. Denn Gott, der Herr, war ja nach jener Voraussetzung unsichtbar, folglich mußte ein anderes Wesen bei der Schöpfung, die, nach dem Wortsinne der Genesis, Jehovah selbst zugeschrieben wird, seine Stelle ausfüllen. Sollte dieser Schluß allzu gewagt scheinen, so kann ich mich noch auf eine unverdächtige Stelle des Josephus berufen. An dem angeführten Orte §. 7. sagt er: „Wenn ein Essäer in den Orden aufgenommen wird, so muß er, neben der Beobachtung reiner Sitten, auch noch Folgendes beschwören: daß er keinem neuen Mitgliede die Lehren des Ordens anders mittheilen wolle, als er sie selbst erhalten, daß er die Bücher der Sekte geheim halten, und endlich d i e N a m e n d e r E n g e l keinem Nichtessäer offenbaren wolle. *Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν· ἀφέξεσθαι τε λῃστείας, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία, καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.* Man bemerke wohl, alle übrigen Gegenstände des Schwures (es ist eine ganze Reihe angeführt) betreffen die Sittenzucht oder die Gebräuche, nur der letzte das Dogma. Folglich müssen sie das verborgendste und wichtigste Geheimniß ihres Ordens in der Lehre von den Engeln gefunden haben. Fragt man nun, was der wichtigste und überschwenglichste Theil der ganzen alexandrinischen Theosophie sey, so wird gewiß Jedermann die Lehre von dem *ἀρχάγγελος*, dem *δεύτερος θεός*, dem *λόγος* dafür erklären. Wie sollten wir bei diesen so starken Anzeigen noch an der Uebereinstimmung der Essäer mit den Alexandrinern, und namentlich den Therapeuten, in diesem wichtigen Punkte zweifeln! Denn wenn man auch zugeben wollte, daß sie die Namen der Engel vielleicht zu Beschwörungen und Krankenheilungen gebrauchten, und schon aus diesem Grunde geheim halten mochten, so setzt dieser Gebrauch schon eine höhere Ansicht von den Engeln und ihrem Ver-

hältnisse zu Gott, und ohne Zweifel auch den Begriff eines Obersten derselben voraus, weil man sie überall in Klassen und Rangstufen getheilt hat. Uebrigens werden unsere Untersuchungen über die Targumim und über die chaldäische Memra, die wir dem zweiten Theile der Geschichte des Urchristenthums aufbewahren, noch vollständigeres Licht über die Wahrheit dieser Ansicht von der essäischen Geheimlehre verbreiten.

Was die Lehre von der göttlichen Weltregierung betrifft, so glaubten die Essäer, nach den zwei obenangeführten Stellen des Josephus, (Antiquit. XIII. 5., 9., und XVIII. I. 5.) an eine εἱμαρμένη. Was ist darunter zu verstehen? Nach Josephus unterschieden sich die drei bekannten jüdischen Sekten durch ihre Ansicht von dieser Lehre. Die Sadduzäer verwarfen das Verhängniß ganz, die Pharisäer nahmen es nur halb, die Essäer dagegen in vollem Umfange an. Demnach mußte dieses Dogma damals schon vielfach in Streit gekommen, also auch ausgebildet seyn. Doch wir wollen vorsichtig seyn. Es ist schon längst anerkannt worden, daß Josephus sich erlaubt, jüdische Gebräuche und Ansichten zu hellenisiren. Sollte er nicht Aehnliches eben in unserem Falle gethan haben? Die Juden konnten z. B. nur an eine göttliche Vorsehung, nicht an ein wirkliches Fatum glauben. Dieser Argwohn bekommt einigen Schein dadurch, daß Josephus mehr als einmal die Pharisäer mit den Stoikern vergleicht. Letztere zählten bekanntlich das Fatum unter ihre Glaubenssätze; so mochte der jüdische Geschichtschreiber den griechischen Begriff, ob er gleich nicht vollkommen paßte, auf seine Landsleute übertragen. Dennoch geht aus vielen Gründen hervor, daß diese Vermuthung grundlos ist. Denn erstlich mußten die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß glauben, weil sie eine vollständige und weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden, von den messianischen Zeiten mit ihrem Segen und ihrem Fluche besaßen. Zweitens

finden wir in allen palästinischen Schriften aus dieser Zeit ein gewisses Fatum, nämlich die sogenannte Prädestination. Drittens sagt Philo ausdrücklich, wie oben dargethan worden ist, daß eine jüdische Parthei die Lehre von der εἱμαρμένη den heiligen Schriften unterlege. Viertens können wir uns noch auf bestimmte Nachrichten des jüdischen Geschichtschreibers berufen. Er sagt, Havercamp. II. 165.; Mitte, von den Essäern: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς, καὶ διαφόροις ἁγνείαις, καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ, εἴποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν. Wenn sie sich mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, so mußten sie ohne Zweifel auch an ein Verhängniß, an eine ewige Verkettung der Dinge glauben. Auch erzählt Josephus manche Geschichten dieser Art von ihnen, wie z. B. Antiquit. Lib. XV. cap. 10. §. 5., ibidem Lib. XVII. cap. 13. §. 3., und de bello I. cap. V. §. 5. Wir wollen die letztere hersetzen. „Bei der Ermordung des Antigonus (eines Fürsten aus der königlichen Familie Judäas), mußte man den Essäer Judas bewundern, der sich nie in seinem Vorhersagen täuschte. Als dieser Mann den Antigonus (kurz vor seinem Tode) am Tempel vorübergehen sah, rief er seinen Jüngern, die ihn in großer Menge umgaben, zu: Wehe mir! es ist Zeit, daß ich sterbe; ich habe die Wahrheit überlebt, meine Vorhersagung ist falsch erfunden; denn dieser Antigonus lebt noch, der doch heute sterben sollte! Als Ort des Todes ist ihm der Thurm des Straton vom Schicksale bestimmt, allein dieser liegt 600 Stadien von hier entfernt, und schon ist es die vierte Stunde, meine Prophezeihung ist zu nichte. Nach diesen Worten versank der Greis in düsteres Schweigen, als auf einmal gemeldet wird, Antigonus sey so eben an einem unterirdischen Orte, der auch Thurm des Straton hieß, so gut als der andere bei Cäsarea, ermordet worden.“

Die Wahrheit oder Unwahrheit dieser Erzählung ist für unseren Zweck gleichgültig. Auf jeden Fall beweist sie, daß man damals den Essäern solche Prophezeihungen zutraute, was nicht möglich war, wenn sie sich nicht mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, und also auch an ein Verhängniß glaubten.

Demnach kann über die Glaubwürdigkeit jener Angabe des jüdischen Geschichtschreibers kein Zweifel obwalten. Aber nun entstehen die anderen, noch wichtigeren Fragen, erstens, ob sie jedes Geschick der Sterblichen, und namentlich jede ihrer Handlungen, die guten wie die bösen, von der göttlichen Allmacht abgeleitet, und zweitens, ob sie zwischen den Willen Gottes und die Thaten und Leiden der Menschen nicht ein Mitttelglied, nämlich die Sterne, eingeschoben haben. Wir stellen die zweite Frage absichtlich so, weil wohl Niemand glauben wird, daß die Essäer das Urwesen mit den Sternen selbst verwechselt haben möchten, was man den Chaldäern Schuld gibt. Denn so etwas ist bei Juden gar nicht denkbar. Lösen wir zuerst die zweite Frage. Wenn sie bejaht wird, müssen wir ihre Ansicht etwa so denken: Gott schuf die Sterne so, daß ihre Stellung und ihre Verhältnisse auf das Handeln und die Schicksale der Menschen Zwang üben, natürlich immer nach dem vorausbestimmten göttlichen Willen, der ja auch das Heer des Himmels ordnete. Diese Erklärung des Ausdruckes *εἱμαρμένη* finden wir schon bei Epiphanius, welcher in dem Abschnitte seiner Ketzergeschichte, der von den Pharisäern handelt, letzteren Astrologie Schuld gibt, und seine Angabe überdieß durch eine Reihe astrologischer Namen, die bei den Pharisäern im Gebrauche gewesen seyn sollen, bekräftigt. Allein erstlich mißtrauen wir, gestützt auf den Vorgang unserer besten Kritiker und Geschichtsforscher, der Glaubwürdigkeit dieses Vaters, besonders in Dingen, wo er nicht als Augenzeuge berichtet. Für's zweite beweisen seine hebräischen

Ausdrücke für die griechischen Sternbilder Nichts. Für's dritte deutet er nur bei den Phärisäern, nicht bei den Essäern, den von Josephus gebrauchten Ausdruck *εἱμαρμένη* astrologisch. Mit dieser letzteren Bemerkung wollen wir jedoch durchaus nicht seine Autorität theilweise stehen lassen, oder uns auf künstliche Weise aus der Schlinge ziehen, wir sind vielmehr fest überzeugt, daß Epiphanius auch die Pharisäer mit Unrecht des Glaubens an das Sterneverhängniß bezüchtigt, für welche Behauptung wir die Beweise nicht schuldig bleiben werden. Allem Anscheine nach hatte er bei seiner Beschreibung der pharisäischen Ketzerei Josephus vor Augen; wenn er nun das von letzterem gebrauchte zweideutige Wort *εἱμαρμένη* auf Astrologie deutet, so ist dieß seine persönliche Ansicht, welche für mich kein historisches Gewicht hat.

Wichtiger erscheinen einige Worte aus derselben räthselhaften Stelle des Porphyrius (Rhoer. pag. 148.), die wir weiter oben angeführt haben. Er berichtet nämlich von den „*Ἰουδαῖοι*“ pag. 148., unten, Folgendes: *τῆς νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ, καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες.* Wenn diese Unbekannten Gott bei dem Anblicke der Gestirne anflehen, so scheint es, daß sie diesen Einfluß auf die menschlichen Schicksale zuschreiben.

Wir haben oben klar dargethan, daß der Bericht des Philosophen, aus welchem diese Worte genommen sind, sehr großen Schwierigkeiten unterliegt, und daß er namentlich auf die Essäer unmöglich in seinem ganzen Umfange gedeutet werden kann. Dennoch möchte ich glauben, daß die dunkeln und mangelhaften Quellen, aus welchen Porphyrius die letztere Nachricht schöpfte, wirklich auf die Essäer zurückweisen. Zwei Stellen Philo's machen mir dieß wahrscheinlich: die erste steht, de Septenario, Mang II. 279., zu oberst, wo Philo das Leben und die Ansichten der wahrer Verehrer Gottes so beschreibt: „*Ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ Βαρβάροις ἀσ-*

κηταὶ σοφίας εἰσὶν, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι, καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τις τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι· γῆν καὶ θάλατταν καὶ ἀέρα καὶ οὐρανὸν καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς φύσεις διερευνώμενοι· σελήνῃ καὶ ἡλίῳ καὶ τῇ χορείᾳ τῶν ἄλλων ἀστέρων, πλανητῶν τε καὶ ἀπλανῶν, ταῖς διανοίαις συμπεριπολοῦντες· τὰ μὲν σώματα κάτω πρὸς χέρσον ἱδρυμένοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες, ὅπως αἰθεροβατοῦντες τὰς ἄνω δυνάμεις περιαθρῶσιν, οἷα χρηστοὶ τῷ ὄντι κοσμοπολῖται γενόμενοι, οἵ τὸν μὲν κόσμον ἐνόμισαν πόλιν, πολίτας δὲ τοὺς σοφίας ὁμιλητὰς, ἀρετῆς ἐγγραφούσης, ᾗ πεπίστευται τὸ κοινὸν πολίτευμα πρυτανεύειν. Ohne Zweifel hatte Philo bei den Worten ἀσκηταὶ σοφίας vorzüglich die Therapeuten im Auge. Der Beisatz παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ Βαρβάροις beweist nichts gegen diese Erklärung, sondern spricht vielmehr für dieselbe, da Philo auch in der Schrift de vita contemplativa, welche ausdrücklich von der ägyptischen Sekte der Therapeuten handelt, ihnen Vorbilder und Genossen unter Griechen und Barbaren zuschreibt. Wenn aber auch der ziemlich klare Ausdruck ἀσκηταὶ σοφίας nicht wäre, so würde dennoch die wahre Erklärung keinem Zweifel unterliegen; denn die ganze Schilderung paßt nur auf eine überschwengliche mystische Parthei, d. h. auf die Therapeuten, da es sonst keine andere Sekte dieser Art in Aegypten gab. Ebenso verhält es sich mit der zweiten Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427., unten, wo Philo sagt: „In der Zeit des ersehnten Heiles werden die Auserwählten Gottes einen reinen und trefflich organisirten Leib bekommen,“ wegen: „διὰ

τὸν καθάρσεσι τελείαις νοῦν καθαρθέντα, καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν, καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις." Auch hier erscheint die Beschauung der Gestirne, die Versunkenheit im himmlischen Lichte als der höchste Grad menschlicher Vollkommenheit, folglich auch als das Ziel, das die Therapeuten erstrebten, welche die Mystik damaliger Zeit am weitesten trieben, und, wie Philo sagt, Vorkämpfer des Menschengeschlechtes auf der Bahn der Vollendung seyn wollten. Diese sonderbare Richtung ist eine Frucht des Geistes jener Zeiten. Denn wenn das Leben, durch die herbe Gewalt trostloser Wirklichkeit in sich zurückgedrängt, den natürlichen äußeren Wirkungskreis,

„Da Gott die Menschen schuf hinein,"

verlassen muß, so geht beinahe immer das Maas verloren, und es entstehen Mißgestalten. Der Eine schaut himmlische Visionen, wie die Mönche in ihren Zellen; eine andere gewaltigere Natur will

„Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagwerke im Busen fühlen."

Ein Dritter bedarf eines sichtbaren Anhaltpunktes, um seine himmlische Sehnsucht daran zu knüpfen, er wählt das Sonnenlicht und das nächtliche Meer der Sterne. Zu letzterer Gattung gehörten die Therapeuten, wie man aus ihrer Verehrung der Sonne, und aus den eben angeführten Stellen Philo's ersieht. Alle diese excentrischen Richtungen des Geistes stimmen darin überein, daß in ihnen das schöne Gleichgewicht zwischen innerem und äußerem Leben verloren ist. Der Faust unseres trefflichen Dichters konnte nur ein akademischer Doctor, nicht aber ein Staatsmann oder ein Feldherr, oder selbst ein großer Kaufmann seyn, überhaupt keinem Stande angehören, dessen Thätigkeit in großartiger Gestalt auf die Außenwelt gerichtet ist. Und ebenso gab es in den schönen

Zeiten der römischen, so wie der griechischen Republiken keine Therapeuten, keine Pythagoräer, keine Mönche u. d. gl.

Kehren wir zu Porphyrius zurück. Ich hoffe, Jedermann wird mir zugeben, daß seine obenangeführten Worte viel natürlicher aus jenen beiden Stellen Philo's erklärt werden, als durch eine astrologische Deutung, zu welcher weder in den Ausdrücken selbst, noch in dem Zusammenhange ein Grund vorhanden ist.

Also bleibt die *εἱμαρμένη* noch immer im Dunkeln. Wir wollen des jüdischen Geschichtschreibers eigene Worte prüfen. Er drückt sich so aus, Antiquit. XVIII. 1. 5.: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.* Ebenso von den Pharisäern, de bello II. 8. 14.: *Φαρισαῖοι μὲν εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα.* Deßgleichen, ibidem, von den Sadduzäern: *Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾷν τι κακὸν, ἢ μὴ δρᾷν τίθενται.* In diesen drei Stellen wechselt das Wort *θεὸς* mit dem anderen *εἱμαρμένη* ab. Dürfen wir nun annehmen, daß uns Josephus die eigene Meinung der jüdischen Sekten berichte (welche Voraussetzung gewiß nicht allzukühn ist), so glaube ich auch den Schluß rechtfertigen zu können, daß *εἱμαρμένη* kein astrologisches Fatum bedeutet. Denn fast unmöglich erscheint es, einen so sinnlich bestimmten, ich möchte sagen, so plumpen Begriff, wie das Sterneverhängniß, mit dem allgemeinen und unbestimmten „Gott" so unvermerkt und leicht zu vertauschen. Dieser Grund ist auf die Natur der Sprache gegründet. Wir haben noch andere, die wir schon mehreremale angedeutet, und hier wiederholen müssen. Wenn die *εἱμαρμένη* des Josephus Astrologie bezeichnet, wenn also die Pharisäer und Essäer an dieselbe glaubten, wenn alle jüdische Sekten sich in der Bestimmung dieser Lehre unterschieden, wenn sie folglich nothwendig der Gegenstand vielfachen Streites geworden seyn mußte, so ist es

rein unbegreiflich, warum im neuen Testamente, welches sonst gegen viel weniger bedeutende jüdische Meinungen auftritt, dieses Dogma nirgends, weder tadelnd, noch sonst auf irgend eine Weise, berührt wird. Dasselbe gilt von den übrigen alten jüdischen Schriften. Weder in der Mischnah, noch in den ältesten Targumim, noch in den Apokryphen oder Pseudepigraphen finde ich eine Hindeutung auf Astrologie, als jüdisches Dogma. Dagegen sind alle Denkmäler aus der *Zeit*, von welcher wir hier handeln, ohne Ausnahme, voll von einem gewissen Fatum, nur nicht als Gestirneverhängniß, sondern als uranfänglicher göttlicher Rathschluß, oder als Prädestination. Ferner erklären die Verfasser der Sibyllinen, so wie Philo, die Astrologie für einen groben Irrthum, namentlich betrachtet sie letzterer als den größten Vorwurf der Chaldäer. Wäre nun der Glaube an die Macht der Gestirne in Judäa so verbreitet gewesen, wie wir bei astrologischer Deutung jener Worte des Josephus annehmen müßten, so würde gewiß auch Philo, der die Palästiner und ihre Ansichten, wie ich meine, kannte, darum gewußt haben. Wie ist es nun begreiflich, daß er die Astrologie immer bei fremden Völkern tadelt, nie aber bei den Juden, während er doch den letzteren den Glauben an Prädestination, oder an eine, nicht von den Sternen, sondern von Gott unmittelbar abhängige εἱμαρμένη aufbürdet? Gewiß war jene, nach seiner Ansicht, viel größere Sünde, als dieser. Warum schweigt er von dem größeren Fehler, und eifert gegen den geringeren? Wahrlich, schon dieser eine Grund nöthigt, an ein decretum absolutum, statt an Astrologie, zu denken. Endlich ist der Glaube an den Einfluß der Sterne dem Geiste des Judenthums überhaupt, und besonders dem Charakter einer Sekte entgegen, welche Moses über Alles achtete. Dieser schließt, Deuteron. XVIII. 10.; 11., und Levitic. XIX. 31. und XX. 27., alle diejenigen aus der Gemeinde des Herrn aus, welche aus Zeichen der Natur, aus

den Sternen oder sonst außerordentlichen Erscheinungen die Zukunft errathen wollen. Dasselbe Verbot wurde auch von den Propheten wiederholt, wie Jerem. X. 2. — Ich weiß wohl, daß die Astrologie dennoch unter den Juden in Gang gekommen ist, und daß selbst der Talmud deutliche Anzeigen hierüber enthält; allein dieß geschah erst später, nachdem der Tempel längst zerstört, und das arme Volk, ohne religiösen Mittelpunkt, überallhin, und namentlich unter die Anhänger des Islam, zerstreut war. Denn in jenen finsteren Zeiten konnten auch die Juden dem Einflusse des allgemein unter Mahomedanern und Christen verbreiteten Glaubens an die Macht der Gestirne nicht mehr widerstehen; viele derselben trieben von nun an die Astrologie nicht bloß aus Ueberzeugung, sondern auch um des Gewinnes willen, und ließen sich an kleinen und großen Höfen des Abendlandes, so wie des Orientes, als Horoskopen brauchen. Daß der Talmud hin und wieder ähnliche Meinungen aufführt, ist ganz in der Ordnung; denn er ist eine bunte Sammlung von Traditionen, welche die jüdische Dogmengeschichte von vollen sieben Jahrhunderten umfaßt. Wollte man aus den römischen und griechischen Vätern, von dem römischen Clemens bis zu Augustin, ein weitläufiges Corpus doctrinae von zwölf Folianten zusammenfügen, so würde man auch gar artige Lehren zusammenbekommen, die der reinen Quelle, aus welcher Alle zu schöpfen behaupten, nicht sehr ähnlich seyn möchten. Ein allgemeiner Beweis aus dem Talmud hat so viel als gar kein Gewicht, sondern man muß das Alter der Namen, an welche die Traditionen geknüpft sind, in Anschlag bringen. Nun kann ich versichern, daß gerade die ältesten der im Talmud citirten Rabbinen den Einfluß der Gestirne auf die Thaten und Leiden der Menschen verwerfen. Ich will aus den vielen Stellen, die ich gesammelt, einige hersetzen. Traktat Schabbath, **Fol. 157. Col. I.** heißt es: **Rabbi Jochanan dixit: nullus est**

influxus Sideribus in Israëlem (אין מזל לישראל). — Unde hoc derivatur? — Dictum est (Jerem. X. 2.): „sic effatus est Jehova: viam paganorum ne ineatis, neque timeatis signa coeli, quae timent pagani." Illi (sc. Pagani) timeant coeli signa, neque vero Israël. Nec aliter sentit Rabbi Jehudah. Dixit enim: unde derivari possit, nullum esse sideribus influxum in Israëlem? Scriptum est (Genes. XV. 5.): Et duxit illum foras (sc. Abrahamum). Abrahamus dixit: Domine mundi! filius domus meae (*i. e.* servus meus) erit heres bonorum meorum. Respondit Deus: „minime," sed qui egredietur de lumbis tuis. Dixit Abraham: „Domine mundi! vidi in Astrologia mea, me non dignum esse, qui procrearem filium." Respondit Deus: „Abjice Astrologiam, nullus est influxus Sideribus in Israëlem. Quid enim tibi vis? anne quoniam Saturnus sit in occasu? Ecce ego pono illum in oriente." Sic etiam scriptum est (Jes. XLI. 2.), quis suscitavit ab oriente virum justitiae et vocavit eum ad pedem suum.

Die beiden Rabbinen Jochanan und Jehudah, die hier genannt sind, lebten am Ende des ersten Jahrhunderts.

Ebenso lautet eine Stelle aus dem Tractate Succah, Fol. 29. Col. I. Rabbini tradiderunt: Defectio solis malum omen est populis mundi (gentilibus). Defectio *lunae* malum est portentum Israëlitis. Illi enim numerant secundum solem, hi vero secundum lunam. Sed dum Israëlitae faciunt voluntatem Dei, iis omnia haec non sunt timenda. Scriptum enim est (Jerem. X. 2.): Viam paganorum ne ineatis etc. Unde vides, nullum sideribus esse influxum in Israëlem. Schon neigt sich diese Stelle, welche offenbar späteren Ursprunges ist, einigermaßen auf die Seite der Astrologie, indem sie den Gestirnen einen bedingten Einfluß zugesteht.

Uebrigens brauchen wir den Talmud mit seinen Zeugnissen gar nicht; die eine, bei allen Juden, in der Mischnah,

in Philo's Schriften, so wie in den Pseudepigraphen verbreitete Tradition, daß Abraham früher im chaldäischen Wahne befangen gewesen, und dann erst zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt sey, genügt vollkommen für unseren Zweck. Denn diese Sage spricht ja auf's feierlichste den Glauben aus, daß Astrologie Irrthum, und der wahren Erkenntniß Gottes zuwider sey.

Also die εἱμαρμένη des Josephus ist keineswegs astrologisch zu deuten. Aber nun fragt es sich weiter, ob die Essäer nicht nur die Schicksale, sondern auch die Handlungen der Menschen vom göttlichen Rathschlusse ableiteten, mit anderen Worten, ob sie Gott auch zur ersten Ursache des Bösen machten. Bekanntlich führt die Consequenz in dieser Lehre zu den widrigsten Sätzen, und es gab daher zu allen Zeiten Partheien, welche nur den Grundsatz, nicht aber die Folgerungen gelten ließen. Wir müssen deßhalb mit einer Unterscheidung beginnen, um unsere Frage leichter in's Reine zu bringen. Alle Fügungen, welche über die Menschen kommen, sind entweder Ereignisse der Natur, oder That anderer Sterblichen, da das meiste Gute oder Böse, das wir erfahren, von Menschen ausgeht. Nehmen wir als Beispiel jene oben von Josephus erzählte Geschichte. Antigonus wurde bei dem Thurme des Straton ermordet; dieß war für den Essäer Judas göttliches Verhängniß, also göttlicher Wille. Aber wollte Gott auch, daß Antigonus Bruder, Aristobul, den Befehl zu diesem Brudermorde geben sollte? Denn der Wille des Aristobul war das Mittel des Mordes, der vom Schicksale verhängt war. Recht gut mochte ein Essäer, auch bei seiner strengen Ansicht von dem Alles ordnenden Verhängnisse, den ersten Satz behaupten, und doch den zweiten läugnen. Denn obgleich dieß ein Widerspruch ist, so liegt derselbe in der menschlichen Natur, und ist zu allen Zeiten wiederholt worden. Um ein Beispiel aus dem Christenthume zu nehmen, sagen fast

seinem vollen Umfange annahm, das höchste Wesen zum Quell der bösen Thaten gemacht hätten. Allein dieß ist nur Schein: denn erstlich setzt Josephus in dem angeführten Citate den Sadduzäern nicht die Essäer, sondern die Pharisäer entgegen; zweitens mochte er die Frage, wie es bei theologischen Streitigkeiten, die lange mit Erbitterung und ohne Ziel geführt worden sind, fast immer geschieht, auf's schroffeste, oder, wie man sagt, auf die Spitze stellen, ohne daß der wahre Stand der Sache erschöpft wäre, oder ohne daß ein Essäer, in einer solchen Fassung, seine eigenthümlichen Ansichten erkennen konnte. Gewiß ist diese schwache und so zweifelhafte Andeutung nicht im Stande, dem klaren Zeugnisse des Philo, das ohnedieß durch den ganzen Charakter der Sekte und alle anderen Anzeigen bestätigt wird, das Geringste von seinem Gewichte zu rauben.

Noch kann man fragen, in welcher Form sie sich das Verhängniß oder den göttlichen Rathschluß dachten. Daß sie es von Gott unterschieden, geht aus obigen Stellen des jüdischen Geschichtschreibers hervor, wo θεός und εἱμαρμένη als zwei verschiedene, obwohl eng verwandte Begriffe aufgeführt werden. Näheres läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen. Dennoch ist es mir im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sie mit den übrigen Juden das Bild vom göttlichen Buche theilten, in welches alle Schicksale der Welt zum Voraus verzeichnet seyen.

Nun ist unsere Untersuchung zum Abschlusse reif. Wenn die Essäer wirklich die Ansicht von Gott und seinem ewigen Rathschlusse hatten, die wir so eben, gestützt auf so viele Beweise, auseinandersetzten, so ist ihre Lehre weder von den Ansichten der Therapeuten, noch von der Theosophie Philo's verschieden. Denn auch diese beiden glaubten, daß alles Gute von oben komme, daß der Mensch für sich, wegen der Verderbtheit seiner Natur, nichts Heilsames wirken könne. Sie

glaubten ferner an einen göttlichen Weltplan, nach welchem Alles erfolgen müsse. Noch mehr, wir können geradezu behaupten, daß die εἱμαρμένη der Essäer auf's genaueste mit dem Begriffe des Verhängnisses übereinstimmt, den wir im 12. und 19. Capitel des (therapeutischen) Buches der Weisheit nachgewiesen haben. Denn auch in dieser Schrift finden wir die Behauptung einer (von den Sternen unabhängigen) ἀνάγκη, verbunden mit dem sichtbaren Bestreben, die Erfolge von dem Willen der göttlichen Weltordnung abzuleiten, die Handlungen selbst aber, welche böse Erfolge herbeiführen, als menschliche Schuld, obwohl inkonsequenter Weise, darzustellen, weßhalb (cap. XII. 10 — 17.) die Kananiter, die doch unter dem Fluche ihres Stammvaters stehen, und also unmöglich gut handeln können, wegen ihrer Laster streng gerichtet werden. Diese merkwürdige Uebereinstimmung kann als die letzte Probe betrachtet werden, daß unsere Erklärung des Ausdruckes εἱμαρμένη die richtige ist. Andererseits geben wir gerne zu, daß von den Essäern der Begriff des Schicksales schärfer aufgefaßt worden seyn mag, als von den Therapeuten, welche, völlig von der Welt abgetrennt, sich in die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit versenkten, und inbrünstiger in himmlischer Liebe schwelgten, während die ersteren, obwohl auch eine mystische Sekte, dem bürgerlichen Leben nicht so ganz fremd blieben. Josephus sagt (Havercamp. II. pag. 163.) von ihnen, daß jedes neu eintretende Ordensglied beschwören müsse, nie seine Untergebenen zu mißhandeln, wenn es zur Herrschaft gelangen sollte, noch sich in Kleidung und sonstigem Schmucke über das gewöhnliche Maas zu erheben. Dieß setzt voraus, daß die Essäer, unbeschadet ihrer Gelübde, Staatsämter bekleiden konnten, und wirklich bekleideten, wie wir sie denn auch in der jüdischen Geschichte des Josephus als Propheten und Patrioten in mehrfachem Verkehre mit Weltleuten finden. Eine solche freiere Bewegung hatte nothwendig zur

Folge, daß sich ihr Gesichtskreis nicht bloß auf die kleinen Interessen ihres Ordens beschränkte, sondern auf das Loos ihres Volkes, ja, bei der damaligen Verkettung der Menschen und Völker, auf den Gang der bekannten Welt, der *οἰκουμένη* ausdehnte. Hiedurch aber, meinen wir, mußte der Begriff eines Schicksales tiefere Wurzeln bei ihnen schlagen. Denn was war, auch ohne dogmatische Gründe, natürlicher, als dieser Gedanke in jenen verhängnißvollen Zeiten, wo das Wohl und Wehe dreier Welttheile von dem Willen eines römischen Oberhauptes abhing, und das ganze Morgenland die Erwartung hegte: **percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.** Siehe Sueton **in vita Vespas. cap. IV.** Deßgleichen Tacitus **Histor. V. 13.**

Daß die Essäer an gute Engel glaubten, geht aus der obengegebenen Stelle hervor, nach welcher sie sich verpflichteten, die Engelsnamen geheim zu halten. Ohne Zweifel kannten sie aber auch böse Engel oder Dämonen. Dieß läßt sich mit Bestimmtheit schließen aus **de bello II. cap. VIII. §. 6.**, verbunden mit **Antiquit. VIII. cap. II. §. 5.** Dort sagt Josephus von ihnen: *Σπουδάζουσιν ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι, καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Hier erzählt er von Salomo, er habe eine Menge Sprüche hinterlassen, und die Natur und Eigenschaft der Pflanzen, Steine, Thiere und aller Geschöpfe auf's genaueste gekannt. „Gott verlieh diesem Könige," fährt er weiter fort, „auch Wissenschaft gegen die Dämonen, zum Nutzen und zur Heilung der Menschen. Er verfertigte Sprüche, durch welche Krankheiten gehoben werden, und hinterließ Beschwörungsformeln, mit welchen man die Dämonen fesseln, und auf immer austreiben kann. Diese Art zu heilen ist noch bis

auf diesen Tag üblich. Ich habe selbst mit angesehen, wie einer meiner Landsleute, Namens Eleazar, in Gegenwart des Kaisers Vespasianus, seiner Söhne, der Legaten und vieler Soldaten, Menschen, die von Dämonen besessen waren, von ihrer Plage befreite. Dieß geschah auf folgende Weise: Eleazar hielt dem Besessenen einen Fingerring unter die Nase, unter dessen Siegel eine von den Wurzeln verborgen war, welche Salomo gezeigt hat, und zog so dem Kranken durch die Naslöcher den Dämon heraus.“

Vergleicht man diese beiden Stellen miteinander, so kann man unmöglich zweifeln, daß jene συγγράμματα παλαιῶν, nach deren Anleitung sie heilsame Wurzeln aufsuchen, und die Kräfte der Steine erforschen, eben diese salomonischen Bücher sind. Schriften der Art finden sich wenigstens im alten Testamente nicht. Dagegen paßt die Beschreibung einzig auf die Zauberbücher Salomo's, der ja einer der Alten ist, und wegen seiner tiefen und geheimen Weisheit noch jetzt in dem Oriente des größten Ansehens genießt.

Wenn nun die Essäer nach Anleitung (des angeblichen) Salomo's Zaubermittel bereiteten, so ist kein Zweifel, daß sie dieselben auch zu dem Zwecke anwandten, wozu sie durch jene Bücher bestimmt waren, nämlich gegen dämonische Einflüsse. Dann mußten sie auch an Dämonen glauben. Und wenn sie ferner untergeordnete böse Geister annahmen, so folgt von selbst, daß sie auch den Teufel kannten, wie wir denn diese Lehre nicht nur bei den anderen palästinischen Juden, sondern auch bei Pseudosalomo, dem Aegypter, dem Therapeuten, finden. Also auch hier Uebereinstimmung beider Sekten.

Noch auffallender ist dieselbe im Dogma von dem Menschen. Die Unterscheidung zwischen Leib und Seele hat bei den Essäern einen tiefen Sinn. Josephus berichtet, de bello II. cap. 8. §. 11., Folgendes: „Der Glaube steht bei ihnen fest, daß die Leiber vergänglich seyen, die Seelen dagegen

ewig und unsterblich fortdauern. Dieselben steigen nämlich, von einem natürlichen Reize herniedergezogen, aus dem reinsten Aether herab, und werden in die Leiber, wie in ein Gefängniß, eingeschlossen. *Ἔῤῥωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας.* Aus diesen merkwürdigen Worten geht hervor, erstens, daß sie an die Präexistenz der Seelen glaubten, zweitens, daß sie den Himmel, oder den reinsten Aether, als ihre Heimath ansahen, drittens, daß sie den Leib oder das Fleisch für unrein und für den Quell der Sünde halten. Lauter Sätze, die in eben der Gestalt bei Philo oder Pseudosalomo wiederkehren, und gewiß auch von den Therapeuten im Allgemeinen geglaubt wurden, obgleich dieß nicht ausdrücklich berichtet wird. Noch viele andere Gründe beweisen, daß sie von der Materie und dem Fleische ganz die alexandrinische Ansicht hegten. Josephus sagt ibidem §. 2.: *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.* Da die Lüste überall vom Leibe abgeleitet werden, und die Mäßigung in der Herrschaft des Geistes über die Begierden besteht, so mußten sie das Fleisch als Quell des Bösen betrachten. Es ist nun leicht zu sagen, was die Worte *ἴυγξ φυσικὴ* bedeuten, welche auch Philo gebraucht. Sie bezeichnen die in den himmelbewohnenden Seelen entstehende Liebe zum Fleische, oder der Kreatur, die erste vorzeitliche Sünde, wodurch sie in sterbliche Leiber herniedergezogen werden. Hieher gehört ferner ihre Scheue vor der Ehe, als Reiz zur Fleischeslust, wie wir oben zeigten. Endlich erkläre ich aus demselben Grunde auch ihren Abscheu vor dem Oele. cfr. ibidem §. 3.: *κηλῖδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἐάν τις ἀλιφῇ ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα·*

τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται. Bellermann (Nachrichten aus dem Alterthume ꝛc.) meint, der Grund dieses sonderbaren Gebrauches liege darin, daß sie das Oel als Sinnbild des Luxus betrachtet hätten, welche Ansicht auch Josephus in den ebenangeführten Worten zu bekräftigen scheint. Ich halte sie nicht für die wahre, aus drei Gründen. Erstlich konnte das Oel den Essäern nicht Symbol der Ueppigkeit seyn, da es im Oriente, so wie in allen anderen sonnigen Ländern, wo der Olivenbaum seine köstliche Frucht trägt, zu den nothwendigsten Lebensbedürfnissen gehört, fast wie bei uns das Salz, weil alle warmen Speisen mit demselben gekocht werden. Weiter wäre es rein unbegreiflich, warum sie gerade das Oel mit solcher Sorgfalt ferne hielten, wenn sie nur ihren Abscheu vor Ueppigkeit damit andeuten wollten; denn es gibt hundert andere Dinge, wie namentlich die Enthaltung von Wein oder ähnlichen Artikeln, wodurch sie jene Ansicht viel natürlicher an den Tag gelegt haben würden. Endlich trägt jeder entschiedene Zug dieser Sekte (worunter gewiß der fragliche Gebrauch zu rechnen ist) einen mystischen Charakter, und so muß auch ihre Enthaltung von dem Oele einen religiösen Grund haben. Dieser ist leicht nachzuweisen. Für die südlichen Völker ist die Olive Bild der Freude, des friedlichen Genusses; bei den Juden war sie noch überdieß Symbol der Gottwohlgefälligkeit. Levit. V. 11. findet sich folgendes Gesetz: „Auf das Opfer, das man wegen einer Sünde darbringt, soll kein Oel gesprengt, noch Weihrauch dabei angezündet werden; denn es ist ein Sündopfer.“ Ebenso, Numeri V. 14. und 15.: „Wenn ein Mann vom Eifergeist entzündet ist, daß er um sein Weib eifert, sie sey unrein oder nicht, so soll er sie zum Priester führen, und ein Opfer um ihretwillen darbringen, ein Zehntel Epha Gerstenmehl, und soll kein Oel darauf gießen, noch Weihrauch (dabei anzünden); denn es ist ein Eiferopfer, ein Rügeopfer, das Missethat rüget.“ Offenbar wird hier das

Oel als Sinnbild einer gottwohlgefälligen Gabe gebraucht. So sah auch Philo die Sache an, wenn er de specialibus III., Mang. II. 309., Mitte, von solchen Opfern sagt: *μήτε ἔλαιον, μήτε λιβανωτὸς, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων θυσιῶν, παρέστω, διὰ τὸ μὴ ἐπὶ χαρτοῖς, ἀλλ' ἄγαν ὀδυνηροῖς μέλλειν τὴν θυσίαν ἐπιτελεῖσθαι.* Ich hoffe, Jedermann wird mir beistimmen in der Behauptung, daß in diesem Gesetze die wahre Erklärung des essäischen Gebrauches zu suchen sey. Sie hielten das Oel von sich fern, nicht weil sie es als Bild der Ueppigkeit verabscheuten, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie es zu hoch hielten, und zu heilig für niedrigen Dienst des Salbens und der Speise, indem sie den Leib, als ein Gefäß der Unehre, als ein Sündopfer betrachteten, welches mit Oel zu besprengen, das auf Sinai gegebene Gesetz verbot. Aus eben diesem Grunde ist auch ihre sonstige Vernachläßigung des Körpers zu erklären, welchen sie nichtsdestoweniger in weiße Kleider hüllten; ersteres sollte ihren Abscheu gegen das Fleisch, letzteres die Heiligkeit ihres Strebens beurkunden. Von derselben Art ist noch ein anderer Gebrauch, den Josephus berichtet. Ibidem, §. 5., Mitte: *ζωσάμενοι σκεπάσμασι λινοῖς, οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι.* Moses gebot die Waschungen; ihre Ansicht vom Leibe widersprach. Um sich aus der Verlegenheit zu helfen, ziehen sie bei dem Baden Kleider an, damit zugleich dem Gesetze Genüge geschehe, und doch der Körper nicht gepflegt werde! In diesen Stellen liegt nun auch, wie wir hoffen, die vollständige Rechtfertigung unserer oben bei Erklärung der *εἱμαρμένη* ausgesprochenen Behauptung, daß die Essäer den natürlichen Menschen für verdorben, und nur unter göttlichem Beistande zum Guten fähig hielten. — Mit dem Glauben an die Präexistenz der Seelen ist der an ihre Unsterblichkeit innig verbunden. Josephus berichtet, ibidem §. 11.: Sie lehren, daß die Seelen, wenn sie aus des Leibes Banden

erlöst sind, voll Wonne in die Höhe aufschweben, gleich Gefangenen, die aus langer Knechtschaft befreit werden. Dabei denken sie das Schicksal der hinübergegangenen Seelen als verschieden. Den Guten nämlich weisen sie ihren Aufenthalt über dem Ozean, an einem Orte an, der nicht durch Regen, noch Kälte, noch Hitze belästigt, fortwährend von einem sanften, aus dem Meere her säuselnden Zephyr Kühlung empfängt; den Bösen dagegen eine finstere unfreundliche Behausung unter der Erde (μυχὸν), wo sie unabläßige Strafe erdulden.

Schon oben haben wir gezeigt, daß sie, nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieser Stelle, den Seelen wieder Leiber, obgleich reine und ätherische, beilegten, weil dieselben sonst die Süßigkeit des Ortes nicht fühlen konnten, und weil nicht nur die Palästiner, sondern fast alle anderen Alten, die Geister nicht, wie wir, als etwas immaterielles, sondern als Creaturen, aus Lichtstoff gewoben, betrachteten. Die Höllenstrafen waren ihnen ewig, wie aus den Worten μυχὸς γέμων ἀδιαλείπτων τιμωριῶν hervorgeht; auch die Pharisäer theilten diese Ansicht.

Abermals zeigt sich in diesen Lehren eine auffallende Uebereinstimmung der Essäer mit Pseudosalomo, dem Therapeuten (nur daß dieser der Insel über dem Ozean nicht erwähnt, was nicht viel zur Sache thut), selbst theilweise mit Philo.

Daß die Essäer auch des Messias und seiner Zeiten, so wie des Gerichtstages harrten, wird nicht ausdrücklich berichtet; allein es ist so viel als gewiß, weil fast alle jüdischen Denkmale, die wir kennen, in diesem Glauben einig sind. Weiter unten werden wir noch einen bestimmten Beweis liefern. — Ohne allen Zweifel betrachteten sie Israel als das von Gott erkorene Volk; denn sonst hätten sie Moses nicht in so hohem Grade verehren können. Ibidem, §. 9.: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, καὶ ἄν τις βλασφημήσῃ εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι

θανάτῳ. Diese hohe Achtung für den Gesetzgeber ist vielleicht noch einer der wichtigeren Punkte, in welchem sie sich von der Masse der Palästiner unterschieden, und mit den Alexandrinern übereinstimmten. Denn in den drei ersten Evangelien, welche die Volksansicht darstellen, finden wir ungefähr dieselbe Verehrung für die Propheten, wie für Moses, während dieser überall, wo die Allegorie gilt, bei Weitem den Vorrang hat, da seine Schriften wegen ihrer hohen Einfalt und der Größe des Gegenstandes, den sie behandeln, viel geeigneter zu überschwenglicher Deutung sind, als die prophetischen Bücher.

Noch haben wir die Sittenlehre der Essäer übrig. Auch hier bewährt sich dieselbe vollkommene Uebereinstimmung mit den Therapeuten. Philo beschreibt, quod omnis probus liber, Mang. II. 458., Mitte, ihre Moral so: „Richtschnur in Allem, was sie lernen und ausüben, sind ihnen folgende drei Dinge: Liebe zu Gott, Liebe zur Tugend, Liebe zu den Menschen. Beweis für ihre Liebe zu Gott ist die mackellose Heiligkeit ihres ganzen Lebens, ihre Scheue vor Eidschwüren und vor Lüge, so wie die Ueberzeugung, daß Gott nur Urheber des Guten, niemals des Bösen sey. Ihre Liebe zur Tugend beurkunden sie durch Gleichgültigkeit für Gewinn, Ruhm, Vergnügen, durch Mäßigung und Ausdauer; zudem durch Genügsamkeit, Bedürfnißlosigkeit, durch Demuth, Biedersinn und Geradheit. Ihre Liebe zu dem Nebenmenschen beweisen sie durch Wohlwollen, durch Anspruchlosigkeit (ἰσότης, d. h. Scheue vor πλεονεξία, Keiner will mehr seyn als der Andere), und endlich durch ihre Gütergemeinschaft.“

Diese Schilderung wird von Josephus bestätigt, de bello II. cap. VIII. §. 6.: „Sie dürfen Nichts ohne die Einwilligung ihrer Vorsteher thun. Nur zwei Dinge sind ihrem eigenen Gutdünken überlassen, nämlich Unterstützung des Nächsten und Erbarmen. Den Gutgesinnten beizuspringen, wenn sie in Noth sind, und den Hungerigen Brod zu reichen, steht

Jedem frei. Dagegen dürfen sie ihren Verwandten Nichts schenken ohne Erlaubniß der Vorgesetzten. Sie sind gerechte Verwalter des Hasses (ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, d. h. sie hassen nur die, welche es verdienen, nämlich die Schlechtgesinnten), sie bezähmen den Jähzorn, üben Glauben, und sind Diener des Friedens (πίστεως προστάται, εἰρήνης ὑπουργοί). Der Ausdruck πίστεως προστάται besagt, wie aus den folgenden Worten des Geschichtschreibers hervorgeht, daß sie ihr gegebenes Wort gewissenhaft halten. Auch hier wird die Liebe über Alles gefeiert. Gleichwie ihnen diese der wahre Quell des gottgefälligen Handelns ist, so betrachten sie als Ziel ihres Strebens die Heiligkeit, weßhalb Philo selbst ihren Namen von ὁσιότης ableitet (cfr. Mang. II. 457., oben: διαλέκτου ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος), offenbar mit Unrecht. Zur Heiligkeit hoffen sie zu gelangen durch Entfernung vom Fleische (ἀποστρεφόμενοι τὰς ἡδονὰς, ὡς κακίαν, καὶ ἀσκοῦντες τὴν ἐγκράτειαν), durch Herrschaft der Vernunft, und durch ächten Gottesdienst, nicht mit blutigen Opfern, sondern im Geiste und der Wahrheit (ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες). Ganz dasselbe gilt auch von den Therapeuten.

Die Uebereinstimmung zwischen beiden Sekten ist also in jeder Beziehung vollkommen. Sie erstreckt sich selbst bis auf die Namen. Denn das Wort Ἐσσαῖος stammt nach der richtigsten Ableitung von dem syrochaldäischen Verbum אסא ab, welches heilen und pflegen bedeutet, und ist also nichts als eine wörtliche Uebersetzung von θεραπευτής. (Die übrigen Etymologien kann man bei Bellermann, 7—14., finden.)

Nun weiter. Ohne innige Verwandtschaft, ja ohne gleichen Ursprung, wäre diese Harmonie nicht möglich. Schon Philo hat dieß ausgesprochen; er erklärt beide Sekten für Zweige

eines Stammes, mit dem geringen Unterschiede, daß die Einen Praktiker, die Anderen Theoretiker seyen. So im Eingange zu der Schrift de vita contemplativa, Mang. II. 471.: Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — ἀυτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω. Wirklich erklärt auch diese Unterscheidung das Abweichende im Charakter beider Gesellschaften. Die Therapeuten blieben in ihren Zellen, und beschäftigten sich nur mit religiöser Beschauung. Die Essäer dagegen trieben Ackerbau, Viehzucht und unsträfliche, friedliche Handwerke. Darum bei diesen die Nothwendigkeit eines Grundstockes; denn fremdes Land konnten sie nicht bebauen. Darum die Sitte, daß Jeder sein Vermögen der Gesellschaft vermachen mußte; denn sonst konnten sie kein Land, noch Acker- und Handwerksgeräthe kaufen; darum ferner ein gewisser Wohlstand, und die Einsetzung von Verwaltern des Gemeinvermögens (κηδεμόνες). Sonst sind beide Sekten sich gleich. Woher nun dieser Unterschied? Er muß aus dem Gesetze erklärt werden. Die Essäer wohnten auf heiligem Boden, in dem Lande der Verheißung. Dieses hatte Moses zu sorgfältiger Bewirthung unter alle jüdischen Familien in gleichen Loosen vertheilt, und den Ackerbau zur ersten und geehrtesten Beschäftigung seines Volkes gemacht. Die Essäer, bei denen nächst Gott der Name des Gesetzgebers im höchsten Ansehen stand, wollten auch hierin dem Gesetze Genüge thun.

Bei den Therapeuten verhielt sich Alles anders. Sie lebten in einem Lande des Fluches, auf einem Grunde, der den Allegoristen Bild des himmelbekämpfenden Titanen-Sinnes und des Bösen war (cfr. de vita Mosis III. Mang. II. 164., Mitte.). Demnach hatten sie auch keine religiöse Verpflichtung zum Anbaue desselben, im Gegentheile mußte es

diesen Mystikern gerathener scheinen, sich so fern als möglich von dem mit Fluch beladenen Boden zu halten.

Also ziehen wir den Schluß: Die Therapeuten und Essäer sind eine und dieselbe Sekte; die Verschiedenheit zwischen beiden rührt nicht von abweichenden Grundgesetzen und Ansichten her, sondern wird durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt. Nun sind nur zwei Fälle denkbar, entweder sind die Essäer Vorbild und Anlaß für die späteren Therapeuten, oder umgekehrt, diese für die später entstandenen Essäer. Denn der dritte denkbare Fall, daß beide Gesellschaften zu gleicher Zeit aus einem gemeinschaftlichen Schooße hervorgegangen seyen, hat durchaus keine geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Die Essäer können aber unmöglich die Mutteranstalt seyn, aus welcher die Therapeuten hervorgegangen sind. Sonst würde man zugleich sagen müssen, daß diese mystische Sekte ein Zweig eigenthümlicher palästinischer Bildung sey, was rein unmöglich ist. Denn wie sollte aus dem beschränkten, und von fremder Bildung so abgeschlossenen Volke der Judäer eine Gesellschaft hervorgehen, welche so viele, offenbar aus Vermischung hellenischer und orientalischer Ideen entstandene Lehren bekennt; eine Gesellschaft, welche sich von dem althergebrachten Gewohnheitsglauben so weit entfernte, daß sie vom Tempel zu Jerusalem, diesem höchsten Heiligthume für jeden Juden, selbst an den ersten Festen, wo alle Kinder der Nation aus allen Theilen der Welt zusammenströmten, ausgeschlossen wurde, oder, wie ich glaube, sich selbst ausschloß. (Josephus, Antiquit. XVIII. cap. I. 5.: *καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος.*) Dieser eine Grund ist stark genug, um den Essäern einen nicht judäischen Ursprung zuzuschreiben. Wir haben noch einen anderen. Nach liber II. de bello, cap. VIII. §. 7. mußten die neu eintretenden Ordensglieder mit furchtbaren Eiden beschwören: „daß sie Nichts ihren Genossen vorenthalten, Nichts den Auswär-

tigen offenbaren wollen, wenn sie auch bis zum Tode gepeiniget würden. Außerdem schwören sie auch, daß sie keinem der Ordensbrüder die Lehre in anderer Gestalt, als sie dieselbe empfangen, mittheilen wollen“ (μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστὰς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, καὶ ἂν μέχρι θανάτου τὶς βιάζηται. Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν). Dieser Schwur ist gewiß ein altes Herkommen der Sekte, welches in Josephus Tagen keinen vollkommenen Sinn mehr hatte, weil schon manches von den Geheimnissen des Ordens zur öffentlichen Kunde gekommen war, aber nichts destoweniger in früheren Zeiten sehr begründet seyn mochte. Derselbe setzt voraus, erstens, daß der Orden Lehren besaß, welche mit dem gültigen Glauben des Landes in keinem Einklange standen, und deren Enthüllung Gefahr bringen konnte; daher das strenge Verbot der Mittheilung an Auswärtige. Zweitens, daß die eigenthümlichen Ansichten und Weise der Gesellschaft sich nicht selbstständig und durch allmählige innere Fortbildung entwickelt haben, und deßhalb sich auch nur durch historische Ueberlieferung fortpflanzten; daher das Verbot, das Erlernte anders zu überliefern, als man es empfangen hatte, und die außerordentliche Sorgfalt für die Reinheit der Tradition. Letzteres halte ich nun für den unumstößlichsten Beweis eines ausländischen Ursprunges. Ich fordere Jedermann auf, mir in der ganzen Weltgeschichte eine bestimmte Weise der Theologie oder Philosophie, oder eine religiöse Anstalt irgend einer Art zu nennen, welche auf selbstständige Weise (gleichsam auf organischem Wege) sich in einem Lande entwickelt hätte, und doch nur durch einseitige, streng sich gleich bleibende Tradition fortgepflanzt worden wäre. Es wird nichts der Art geben. Dagegen hat jenes Verbot einen trefflichen Sinn, wenn das Institut der Essäer aus einem fremden Ideenkreise stammte, wenn es einer Pflanze glich, welche, herausgerissen aus dem

mütterlichen Boden, der sie nährte, und in auswärtiges Land versetzt, nicht mehr Zweige und Geschoße treibt, sondern, kaum sich in ihrer Art erhaltend, aus der Hand des einen Besitzers in die des anderen übergeht.

Also die Lehre und die Anstalt der Essäer ist aus einem anderem Lande nach Judäa eingeführt worden. Folglich stammt sie aus Aegypten, und der Orden der Therapeuten ist die Muttergesellschaft. Diese Wahrheit ist so einleuchtend, daß sie sich Jedem bei dem ersten Anblicke empfehlen muß. Denn unter den Juden Aegyptens fanden sich, wie aus dieser unserer Schrift klar hervorgeht, seit 200 Jahren alle Bedingungen beisammen, welche das Institut der Therapeuten hervorbringen mußten. Ihre Mystik ist die herrschende Lehre der meisten Hellenisten. Die Verpflanzung aus Aegypten nach Palästina ist höchst begreiflich wegen der Nähe beider Länder, wegen des häufigen Verkehrs durch Handel und die gesetzlichen Festreisen, endlich wegen der jedem Juden so natürlichen Sehnsucht, seinen Glauben und seine Ansicht von der väterlichen Religion, auch in dem Lande der Verheißung, in dem Erbtheile der Väter, ausgebreitet zu sehen. Aus eben diesem Grunde finden sich noch bis auf diese Stunde alle verschiedenen Ansichten, welche das heutige Judenthum kennt, in und um Jerusalem vereinigt.

Uebrigens hat schon im fünfzehnten Jahrhunderte der Jude Assariah, seit Maimonides der weiseste unter den Rabbinen, und Verfasser des trefflichen Buches Meor Enajim, eben diese Meinung über den Ursprung der Essäer ausgesprochen, nur aus ganz verschiedenen Gründen. In der ebengenannten Schrift, Abschnitt de rubris pag. 33., 2., edit. Mantuana, sagt er:

„Lange Zeit war es mir auffallend, daß im Talmud der essäischen Sekte, von welcher die griechischen Schriftsteller so viel zu erzählen wissen, keine Erwähnung geschieht. Ich verglich die Stellen, welche von den Sadduzäern und Baitho-

säern handeln, noch einmal recht sorgfältig, ob sich nicht etwa ein Unterschied zwischen beiden entdecken ließe. Da fand ich nun, daß, obwohl Sadduzäer und Baithosäer darin übereinstimmten, daß sie die lex ore tenus tradita (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה) verwarfen, sie dennoch in einem wesentlichen Punkte von einander abweichen, nämlich im Glauben an Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode. Denn nirgends wird den Baithosäern zur Last gelegt, daß sie diese Lehre verworfen hätten, was doch den Sadduzäern so oft aufgebürdet wird. Dann wurde ich auch noch auf die Namensähnlichkeit zwischen בַּיְתוּסִים und אִיסִּים aufmerksam; denn leicht konnte aus den beiden Worten בַּיִת und אִיסִּים, von welchen ersteres Schulen und Familien vorgesetzt wird, in der Volkssprache בַּיְתוּסִים werden. In dieser Meinung bestätigte mich folgende talmudische Stelle, Tractat Sabbath, fol. 108., 1., wo es heißt: „Ein Baithosäer fragte den Rabbi Josuah (Zeitgenosse Hillel's, 40 Jahre vor Christus), woher läßt sich wohl beweisen, daß man Tephilin nicht auf die Haut (Pergament) eines unreinen Thieres schreiben darf? Er antwortete: „Es steht geschrieben (Exod. XIII. 9.), auf daß die Lehre Gottes in deinem Munde sey.“ Dieß bedeutet: Thephillin müssen geschrieben werden auf die Haut eines Thieres, das du in Mund nehmen, d. h. essen darfst. Jener entgegnete: „Nun so sollte man Thephillin auch nicht auf die Haut eines gefallenen Stück Vieh's schreiben dürfen (denn auch dieses darf der Jude nicht essen). Worauf der Rabbi zur Antwort gab: „Ich will dir ein Beispiel anführen, um die Sache klar zu machen: Zwei Menschen sind zum Tode verurtheilt, den einen erschlägt der König, den anderen tödtet der Nachrichter; welchen hältst du höher? doch wohl den, welchen der König selbst getödtet hat. Ebenso ist auch das gefallene Stück Vieh (das der höchste König, Gott, getödtet) jedem anderen vorzuziehen.“ Hierauf entgegnete der Baithosäer: „Nun so soll man es auch essen dürfen.“ Rabbi Josua ant-

wortete: „Die Schrift verbietet es (Deuteron. XIV.), und du willst, daß man es esse?“ Der Baithosäer sagte hierauf: „(קָלוֹן) καλὸν.“ — So weit die talmudische Stelle. Assariah fügt bei: „Dieser Baithosäer hat also griechisch verstanden. Nun wissen wir aus Philo und Josephus, daß die Essäer großentheils griechische Juden waren; daraus schloß ich, daß Baithosäer und Essäer eigentlich eine und dieselbe Sekte gewesen sind.“

Letztere Behauptung des gelehrten Rabbinen ist zwar unrichtig; denn Josephus stellt nirgends die Essäer als griechische Juden dar, und Philo schildert nur die Therapeuten, nicht die palästinischen Essäer, als solche. Aber immer bleibt diese griechische Antwort eines Mitgliedes der baithosäischen Sekte merkwürdig, von welcher ich, mit Assariah, und aus denselben Gründen, die er angibt, glaube, daß sie mit der essäischen des Josephus und Philo eins ist. Ich habe mir auch Mühe gegeben, mehrere talmudische Stellen, in welchen von den Baithosäern die Rede ist, zu sammeln, aber ohne Nutzen. Denn die einzelnen Nachrichten sind zum Theile nichtssagend, zum Theile auch im höchsten Grade verworren, so daß es mir scheint, die Talmudisten haben die Sadduzäer und Baithosäer in gemeinsamem orthodoxen Hasse zusammengeworfen und verwechselt, und ich zweifle sehr, ob es je gelingen dürfte, aus dieser Quelle einiges bedeutendere Licht über unseren Gegenstand zu verbreiten.

Die nächste Frage wäre nun, zu welcher Zeit die Verpflanzung der ursprünglich ägyptischen Sekte auf palästinischen Boden erfolgt sey. Auch hierüber haben wir fast keine Nachrichten. Nur einige wenige Spuren zeigen sich in der finsteren Nacht. Josephus gedenkt der Essäer zum erstenmale unter dem Makkabäer Jonathan (170 vor Christus) mit folgenden Worten (Antiquit. XIII. cap. V. 9.): *κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀν-*

θρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον. Ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν κ. τ. λ. Diese Stelle ist darum auffallend, weil weder im Nächstvorhergehenden, noch in den folgenden Erzählungen der geringste Grund liegt, die Sekten zusammen, oder auch nur eine derselben zu nennen. Das Ganze ist eine reine Abschweifung von dem Laufe der Erzählung. Sollte nun Josephus nicht irgend eine Veranlassung dazu gehabt haben, namentlich eine chronologische? Wollte er nicht sagen? zu dieser Zeit lassen sich die drei jüdischen Sekten zuerst bestimmt unterscheiden; vorher existirten sie entweder noch gar nicht, oder waren sie doch noch nicht recht bekannt. Mir scheint diese Vermuthung in hohem Grade natürlich. Aber weiter: es unterliegt keinem Zweifel, daß die Pharisäer und Sadduzäer rein palästinische Gesellschaften sind. Die Bedingungen zu ihrer Entstehung waren seit der Rückkehr aus dem chaldäischen Exile vorhanden, und diese beiden Sekten bestanden, allem Anscheine nach, lange vor der Makkabäer Tagen. Folglich würde unsere Stelle den Zeitpunkt bestimmen, wo die dritte ausländische Sekte zu den beiden früheren hinzukam; und die Essäer müßten also ungefähr unter Jonathans Herrschaft, oder kurz vorher, in Palästina entstanden seyn.

Ich bin weit entfernt, diesen Schluß für unbezweifelte Wahrheit auszugeben, doch hoffe ich, wird man ihm einen gewissen inneren Gehalt nicht absprechen können, und ihn für etwas mehr halten, als für eine leere Meinung.

Die nächste Spur, zwar nicht von den Verhältnissen der Essäer, aber doch von dem Einflusse alexandrinischer Bildung auf die palästinische Theologie, finden wir einige Jahre später, unter Johannes Hyrcanus, dem Sohne Simons, des Makkabäers. Josephus erzählt, Antiquit. XIII. cap. X. §. 5. und 6.: Hyrcanus habe es früher mit der Sekte der Pharisäer gehalten, bis durch eine Spötterei, welche sich einer der letzteren

bei einem Gastmahle gegen den König und Hohenpriester erlaubte, ein bitterer Haß zwischen ihm und den Pharisäern ausgebrochen sey, welcher mit einer offenen Empörung endigte. So weit Josephus. Ein karaitischer Schriftsteller, der in Triglandius Trihäresis, Pars II. pag. 80 — 84., citirt ist, Namens Rabbi Caleb, genannt der Weise, wiederholt die Angaben des Josephus, und fügt noch Folgendes bei: Hyrcanus habe zur Rache für die erlittene Beleidigung alle Pharisäer umbringen lassen (was gar nicht unwahrscheinlich ist). Nur einer von ihnen, Rabbi Simeon Ben Setach, sey dem Blutbade entronnen, und habe sich nach Alexandria geflüchtet, von wo er unter der folgenden Regierung zurückgerufen worden sey: „et tunc (quum redux factus esset ex Alexandria Aegypti) coepit palam jactare, quod ipsi esset Kabbalah, sive lex oralis, cujus ne minimum quidem indicium exstat in lege scripta, adeoque docuit multa extra legem scriptam, quemadmodum sapientes nostri passim meminerunt. Dieß wird weiter unten so erklärt: itaque interpretationes induxit pro beneplacito, atque in ejus manu fuit elevare vel aggravare, et quodcunque tandem visum foret, addere, demere de lege scripta, interpretamenta docere, quae doctores, quibus veritas cordi est, neutiquam ferre neque se illorum judicio probare potuissent. Adsensum tamen ei praebuit pars magna hominum istius aetatis, quoniam rem ad maximum in Israële virum retulit, dicendo quod sit traditio Mosis ex Sinai. Ebenso berichtet ein anderer Karäer, Rabbi Mardochai, in seinem Buche de Karaeis, cap. III. pag. 26., welches Wolf in seine Bibliothek aufgenommen hat. Auch der Talmud, Tractat. Berachot. fol. 40., gedenkt des Rabban Simeon Ben Setach. Freilich stimmen alle diese Nachrichten darin überein; daß Simeon das Haupt der rabbanitischen Schule, d. h. der Pharisäer gewesen sey, und also nichts mit den Essäern zu schaffen habe; allein dieß ist für unseren Zweck

gleichgültig; wir finden die vorliegende Ueberlieferung deßhalb wichtig, weil sie von einem frühen Einflusse der alexandrinischen Theosophie auf die palästinische Lehre zeugt. Denn jene interpretamenta, von welchen das geschriebene Gesetz nichts weiß, können kaum etwas anderes gewesen seyn, als Allegorien im Geschmacke der ägyptischen Juden.

Von nun an werden die Traditionen dieser Art immer häufiger. Aus der Zeit des Streites zwischen den beiden hasmonäischen Brüdern, Aristobul und Hyrcanus, (Josephus Antiquit. Lib. XIV. cap. I. u. flg.) berichtet der Talmud in drei verschiedenen Traktaten, Baba Kamma fol. 82., Menachoth fol. 64., und Sotah fol. 49. nachstehende Geschichte: „Cum principes familiae Hasmonaeorum inter se (de dominatu) contenderent, erat Hyrcanus foris, Aristobulus intra. Solebant quotidie in corbe demittere denaros, atque agnos referre, quibus ad celebrandum endelechismum (cfr. Num. XXVIII. 6.) opus fuit. Forte erat ibi senex quidam sapientiae jonicae gnarus, qui insusurrat graece in hanc sententiam: „quam diu istos sua sacra peragere concedetis, non venient in vestram potestatem.“ Ergo cum postero die denaros in corbe demitterent, in eorum locum repositus est porcus, qui, cum ad medium murum fuisset evectus, ungulas eidem infixit, ex qua re tota judaica regio, per universa, quaqua patet quadringenta milliaria contremuit. Tum dixerunt (Rabbini): Execrabilis esto, quisquis nutrit porcos, execrabilis item esto, quisquis filium suum edocet sapientiam graecam.“ Die letztere Stelle (Sotah) weicht übrigens dadurch von den beiden ersten ab, daß sie den Krieg der beiden Hasmonäer mit dem Einfalle des Titus auf eine sehr ungeschickte Weise zusammenwirft, und das Verbot erst unter dem letzteren erfolgen läßt.

Man mag von dieser Erzählung denken, wie man will, so muß sie doch immer ein Körnlein Wahrheit enthalten.

Namentlich scheint sie mir zu beweisen, daß zu der Zeit der beiden Brüder eine gewisse griechische Philosophie in Palästina bekannt, und auch schon seit längerer Zeit verdächtigt war. Denn unmöglich kann die Geschichte mit dem Schweine den ersten Anlaß gegeben haben, den Fluch über sie auszusprechen, vielmehr muß dieselbe schon früher ein Stein des Anstoßes für die Rabbaniten gewesen seyn.

Wir haben noch mehrere Zeugnisse über die sapientia jonica gesammelt, begnügen uns aber, der Kürze wegen, nur noch eines anzuführen. Tractat Menachoth, fol. 99. heißt es:

Dumae filius, qui ex sorore R. Ismaëlis genitus erat, quaesivit ex hoc suo avunculo: Num mihi, qui legem sacram universam addidici, fas est studere sapientiae jonicae? Tum inculcavit ei avunculus dictum (Jos. I, 8.): Ne discedito liber iste legis ex ore tuo, sed meditaberis de eo interdiu ac noctu. Jam reputa quaeso tecum, quae sit illa hora, quae nec ad diem, nec ad noctem pertinet, atque hac disce sapientiam graecam.

Ganz dieselbe Antwort gab auch R. Josuah einigen Schülern, welche ihn über diesen Gegenstand befragten (Talmud Jerusal. Tract. Peah, cap. I.).

Unter dieser griechischen Weisheit kann nun weder die hellenische Philosophie Platons, der Stoa, des Epikur u. s. w. verstanden seyn — denn wozu dieser gottlose Unrath unter den Kindern Mosis und der Rabbinen? — noch die griechische Sprache, denn diese ist erlaubt (cfr. Talm. Jerusal. Tract. Schabbath. cap. 6.); vielmehr ist die alexandrinische Auslegungsart, die Kunst der Allegorie gemeint. Wenigstens behauptet dieß der trefflichste Gewährsmann in talmudischen Dingen, Maimonides (ad tractatum Sotah): „quod dicunt sapientiam graecanicam, sunt *ἀλληγορίαι* in lingua, quae declinant a via recta: וזה שהם קורים חכמת יונית הם הרמזים שהם בלשונות שנוטים מדרך הישרה.

Alle diese Stellen zusammen beweisen, daß sich seit dem Jahre 130 vor Christus deutliche Spuren von Verbreitung griechisch-jüdischer Weisheit auf palästinischen Boden in rabbinischen Quellen vorfinden, so wie, daß diese fremde Pflanze von den orthodoxen Judäern verfolgt wurde. Dieses Ergebniß ist für unsere Untersuchung von hoher Wichtigkeit; denn es bietet der Behauptung des alexandrinischen Ursprunges der Essäer die Stütze der ähnlichen Erscheinung, oder der Analogie, dar. Wenn die ägyptische Theosophie auch sonst Eingang unter den Palästinern fand, warum sollte dann die essäische Sekte nicht aus der ganz ähnlichen ägyptischen Gesellschaft der Therapeuten abstammen? Zugleich begreift man jetzt um so leichter, warum die Essäer ihre Lehre mit solchem Eifer geheim hielten; sie mußten den Haß der Rabbinen fürchten!

Wir schließen demnach mit Zuversicht: die Essäer sind als die Pflanzschule zu betrachten, durch welche die alexandrinische Theosophie zuerst mit Erfolg auf judäischem Boden einheimisch gemacht wurde.

Aber wie ist die Muttergesellschaft, wie sind die Therapeuten entstanden? Die beiden Quellenschriftsteller, Philo und Josephus, weisen auf fremde Vorbilder der Sekte hin. Dieser sagt, Antiquit. XVIII. cap. I. §. 5., unten, von den Essäern: *ζῶσιν οὐδὲν παρηλλαγμένως, ἀλλ' ἄτι μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν τοῖς πολισταῖς λεγομένοις.* Bekanntlich ist die Stelle nicht ganz gesund, wenigstens nicht ohne kritischen Verdacht. Einige lesen *πλείστοις*, andere *κτίσταις*, doch verdient die haverkampische Verbesserung, welcher auch wir folgen, bei Weitem den Vorrang. Die *πολισταὶ* bezeichnen diejenigen Daker, welche in den Städten leben, und civilisirt sind, im Gegensatze von der großen Masse der Nation, welche nomadisch lebte. Die Daker gehören zu der großen Völkerschaft der Geten, welche im Alterthume wegen Gerechtigkeit und Heiligkeit in hohem Rufe standen. Ihr Gesetzgeber soll

Zamolxis gewesen seyn, nach der späteren Sage, der ohne Zweifel auch Josephus folgte, ein Schüler des Pythagoras (cfr. Diogenes Laert. VIII. 2., 2.). Wir werden demnach schon in dieser Stelle auf den berühmten Weisen von Samos hingeleitet. Deßgleichen durch Philo, welcher, de vita contemplativâ, Mang. II. 474., gegen unten, von den Therapeuten sagt: πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον. Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ. Was sollen diese Therapeuten in Hellas und im Barbarenlande anders seyn, als kleine Gesellschaften, welche den Bund des Pythagoras wirklich nachahmten, oder dafür galten, ihn nachzuahmen? Josephus spricht das Wort des Räthsels geradezu aus, Antiquit. XV. cap. 10, 4.: γένος δὲ τοῦτ᾽ ἐστὶ (sc. τὸ τῶν Ἐσσαίων τάγμα) διαίτῃ χρώμενον, τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ. Diese Behauptung muß wahr seyn; denn die Harmonie zwischen den Pythagoräern und den Therapeuten ist eben so groß, wie die Aehnlichkeit zwischen den letzteren und den Essäern. Das Einzelne können wir, der Kürze halber, nicht anführen, man kann es bei Bellermann, oder auch in Triglandius Syntagma finden. Nur müssen wir noch bemerken, daß es für unseren Zweck gleichgültig ist, ob die einzelnen Züge aus dem Leben der Pythagoräer, welche man bei Aulus Gellius, Jamblychius, Porphyrius, Diogenes Laertius, Justinus, Diodor, Plutarch, Suidas u. s. w. findet, und deren man benöthigt ist, um das innige Verhältniß zwischen der griechischen und jüdischen Sekte nachzuweisen, ganz wahr sind, und bis in die grauen Zeiten des Pythagoras hinaufreichen, oder ob sie nur der späteren Sage angehören. Denn wenn die Therapeuten sich einmal nach den Pythagoräern einrichteten, so nahmen sie ihr Vorbild nicht aus der strengen kritischen Geschichte des Bundes, die ihnen wahrscheinlich noch viel weniger zugänglich war, als uns,

sondern aus der späteren Sage, aus welcher eben jene Nachrichten ausgeflossen sind.

Nichts ist aber leichter zu begreifen, als daß die Juden Alexandriens Gesellschaften nach dem Muster der pythagoräischen bildeten; denn die damalige Zeit war einmal wegen der trostlosen politischen Umstände, wegen des tödtlichen Wurmes, der die Blüthe und den Glanz des äußeren Lebens zernagt hatte, für mönchische Ansichten reif, und vorbereitet zur Zurückgezogenheit von der verdorbenen Welt, welche nichts Erfreuliches mehr darbot. Andererseits darf man zuversichtlich behaupten, daß die Lehre des Pythagoras den stärksten Beitrag zu der vielgestaltigen Theosophie abgab, welche, wie wir in diesem Werke gezeigt haben, sich seit mehr denn zwei Jahrhunderten vor Christus in Alexandrien entwickelt hat. Dem samischen Philosophen gehört namentlich die Zahlenlehre an, welche als einer der ersten Bestandtheile der alexandrinischen Theosophie zu betrachten ist. Was war nun natürlicher, als daß die ägyptischen Juden, bei der hohen Achtung, welche sie für Pythagoras hegten, und unter den Einflüssen eines Zeitgeistes, der ascetischen Ansichten so günstig war, auf den Gedanken geriethen, nach dem Muster des hochgefeierten pythagoräischen Bundes, der von jeher für die Mystiker aller Zeiten ein Lichtpunkt war, eine Gesellschaft zu bilden, nur mit viel strengerer Regel, aber auch ohne das schöne griechische Maas.

Andererseits würden alle diese Gründe zu Nichts werden, wenn unsere Sekte in Judäa entstanden, wenn der essäische Orden die Muttergesellschaft wäre. Denn Niemand wird es begreiflich machen können, wie Pythagoras und sein Bund auf die streng abgeschlossenen, mit griechischer Litteratur völlig unbefreundeten Palästiner wirken sollte. So dürfen wir denn mit Recht die leichte Verständlichkeit des Zusammenhanges zwischen den Therapeuten und dem pythagoräischen Vorbilde

als die letzte Probe unserer Behauptung betrachten, daß der essäische Orden nicht in Palästina selbst entstanden, sondern aus Aegypten eingewandert ist.

Uebrigens müssen die ersten Anfänge der therapeutischen Sekte bis in das dritte Jahrhundert vor Christus hinaufreichen, denn sonst konnte im zweiten nicht eine palästinische Tochtergesellschaft aus ihr hervorgehen. Für ein hohes Alter zeugt Philo, wenn er, de vita contemplativa Mang. II. pag. 475., zu unterst, sagt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον.* Ebenso ibidem pag. 484., gegen oben: *ὁ ἀναστὰς ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν Θεὸν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς, ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν.* Diese Dichter gehörten der Sekte an; denn Philo fährt fort: *μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι πολλὰ κ. τ. λ.* Das Alter der Sekte wird freilich durch diese Worte nicht bestimmt, aber die Ausdrücke *παλαιοὶ ἄνδρες*, *ἀρχαῖοι*, und besonders *οἱ πάλαι ποιηταί*, das nur von längst gestorbenen Dichtern gebraucht wird, lassen auf einen sehr frühen Ursprung schließen. Von dieser Seite erhebt sich also keine Schwierigkeit. Dagegen würde ein anderes Zeugniß bei Plinius alle unsere Combinationen unwiderbringlich umstoßen, wenn es irgend wahr ist. Plinius sagt nämlich, Histor. natur. Lib. V. cap. 17., von den Essäern: „Ita per seculorum millia *incredibile dictu!* gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Wenn diese Angabe Grund hat, so sind die Essäer viel älter, als Jakob's Zug nach Aegypten, als Abraham, ja selbst als Adam, und können unmöglich von den Therapeuten abstammen, sondern ihre Stammtafel müßte unabänderlich bis in die Periode der Mammuth und anderer urweltlicher Thiere hinaufreichen. Zum Glücke sieht Jedermann, daß diese Rechnung jenen orientalischen Chronologien, oder den Revolutionen Buffon's angehört, welche die Jahre

der Welt nach Hunderttausenden zählen; oder, um genauer zu reden, daß sie ein Stück aus der Rüstkammer ist, welche Juvenal (Satyr. X. 173.) so beschreibt:

> creditur olim
> Velificatus Athos, et quidquid Graecia mendax
> Audet in historia.

Vielleicht hat irgend ein Hellenisse diese Lüge dem römischen Naturforscher aufgebunden; vielleicht gaben sich die Essäer selbst damit ab, fabelhafte Behauptungen über das Alter ihres Ordens auszusprengen. Denn die Mönche haben es von jeher mit diesem Punkte so streng genommen, als der Feudaladel. Jedermann weiß z. B., daß die Carmeliter direkt von dem Propheten Elias abstammen, der zuerst ein Carmeliter-Kloster auf dem Berge Carmel errichtet hat!

Dagegen sprechen wir das Recht für uns an, obige Angabe des Plinius durchaus als nichtssagend behandeln zu dürfen.

m) Josephus.

Also die Essäer sind die Leiter, durch welche die alexandrinische Theosophie zuerst auf palästinischen Boden verpflanzt wurde. Dieß beweist noch nicht viel für unseren Zweck. Jener Orden hielt seine Ansichten, ohne Zweifel aus Furcht vor der orthodoxen Wuth der Priester, geheim. Allein es muß nicht immer so geblieben seyn. Die ägyptische Lehre muß mit der Zeit viele Anhänger gewonnen haben. Eusebius soll für uns Zeugniß ablegen, welcher in seinen Präparationen Lib. VIII. cap. 10. pag. 378., behauptet: „ἑξῆς ἂν εἴη, καὶ τόδε ἐπισημήνασθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται· καὶ τὴν μὲν πληθὺν, ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν (der Wortsinn) παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγεν (sc. ὁ νομοθέτης)· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοῖς πολλοῖς

ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου, θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων.“

Eusebius versteht dieß von der Zeit des Philosophen Aristobul an, von dem in den nächstvorhergehenden Worten die Rede ist, und rechnet im Folgenden auch den Josephus unter die Zahl derer, welche in die höhere Weisheit eingeweiht gewesen seyn sollen.

Wenn diese Behauptung wahr ist, so müssen sich in den Schriften des jüdischen Geschichtschreibers Spuren davon finden.

Unser nächstes Geschäft ist, dieselben zu prüfen. Bemerkt muß aber zum Voraus werden, daß Josephus, laut seiner Lebensgeschichte (Havercamp. II. 1. u. flg.), seine Bildung in Jerusalem, oder unter den drei jüdischen Sekten erhalten hat, also mit bestem Rechte als Zeuge für die palästinische Ideenweise gebraucht werden kann. Wir beginnen mit dem Proömium seiner Alterthümer. Nachdem er zuerst den Satz ausgesprochen, Moses habe seine Bücher nicht mit Beschreibung der menschlichen und bürgerlichen Rechte, sondern mit der Weltschöpfung begonnen, weil der Glaube, daß Gott der Herr und Regent des Weltall's sey, die festeste Stütze für alle Sittlichkeit bilde, fährt er (Havercamp. I. 4., unten) so fort: „Die anderen Gesetzgeber tragen, den Mythen folgend, die Schmach menschlicher Sünden auf die Gottheit über, wodurch den Schlechten Vorschub geschieht (ὑποτίμησιν, Anlaß zur Entschuldigung). Der Unserige dagegen stellt Gott als ein Wesen von reiner ungetrübter Tugend dar, welches alle Menschen zum Vorbilde ihres Handelns nehmen sollen, indem er jeden, der anders denkt und glaubt, mit unerbittlichen Strafen bedroht. Nach diesem Gesichtspunkte muß jeder das Gesetz betrachten; dann wird ihm nichts unvernünftig, nichts der Größe des Schöpfers oder der Liebe zu den Menschen entgegen erscheinen.“ Πρὸς ταύτην οὖν τὴν ὑπόθεσιν ποιεῖσθαι τοὺς ἀναγνωσομένους παρακαλῶ. Φανεῖται γὰρ σκοπου-

μένοις οὕτως οὐδὲν οὔτε ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον.

In diesen Worten liegt eine verdeckte Gedankenverbindung. Man müsse die Genesis von einem gewissen Gesichtspunkte betrachten, wenn man sie recht verstehen wolle! Also gibt es einen anderen, der das wahre Verständniß verhindert, und die mosaische Offenbarung als etwas Unvernünftiges erscheinen läßt. Die folgenden Worte beweisen klar, daß Josephus die Anthropomorphismen meint, welche den Hellenen nicht einleuchten wollten, und daß er auf den aus Philo bekannten Satz hindeutet, Gott, oder vielmehr sein geschriebenes Gesetz, habe sich zu dem Verstande des ungebildeten Haufens herablassen, und auf menschliche Weise reden müssen, um den beabsichtigten Zweck, nämlich Befestigung der Gottesfurcht, zu erreichen.

Er fährt nämlich so fort: „Alles ist der Natur der Dinge gemäß angeordnet, indem der Gesetzgeber Einiges auf räthselhafte, aber doch wohlberechnete Weise andeutet, Anderes in würdiger Allegorie darstellt, Anderes endlich, was er offen sagen durfte, mit klaren Worten ausspricht. Wer den tieferen Grund von allem dem erkunden will, der findet hier Stoff zu überschwenglicher Forschung. Für jetzt kann ich mich nicht mit dieser Aufgabe befassen, aber wenn mir Gott Zeit verleiht, will ich sie später, nach Vollendung vorliegender Geschichte, zu lösen suchen.“ *Πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν — πειράσομαι μετὰ ταύτην γράψαι τὴν πραγματείαν.* Der Unterschied zwischen *αἰνίττεσθαι* und *ἀλληγορεῖν* ist dieser: dort wird der Sinn zwar nicht offen hingelegt, aber er bricht doch, wie ein Schimmer, der durch leichtes Gewebe dringt, aus den Worten hervor; hier ist er ganz verborgen, da zwei Erklärungen neben einander gehen, und nur durch höhere Weisheit zu erforschen. Ein Beispiel ersterer Art ist der Ausdruck *μία*, den Moses statt *πρώτη* für den ersten Tag der Schöpfung gebraucht. Nach

der Ansicht der Alexandriner, und auch des Josephus, wie wir gleich sehen werden, leuchtet aus ihm von selbst eine höhere Bedeutung hervor. Ein Beispiel der zweiten Art ist der Paradiesesstrom mit den vier Armen, der zugleich ein wahrhaftes Wasser ist, aber auch die Weisheit mit den vier Cardinaltugenden bezeichnet. Die Worte *τὰς ἑκάστων αἰτίας σκοπεῖν* sind eine Umschreibung für *τὰ νοούμενα*. Denn wer die Ursachen kennt, warum Moses bald sinnliche Bilder gebraucht, bald nicht, bald bloße Andeutungen, der muß nothwendig die höhere verborgene Weisheit erforscht haben. — Ueber seinen Plan, den allegorischen Sinn der mosaischen Schriften zu beschreiben, äußert er sich am Ende der Alterthümer so: „*προῄρημαι συγγράψαι κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέτταρσι βίβλοις περὶ θεοῦ, καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται.* Also würde er in diesem Werke über den Pentateuch hauptsächlich das Wesen Gottes behandelt haben, ganz wie Philo, der beinahe alles in der Genesis Erzählte auf Gott und göttliche Eigenschaften deutet.

Ich denke, wir haben in diesen Stellen den klarsten Beweis, daß Josephus die Allegorie, d. h. die exegetische Grundsäule jener höheren Theosophie, in ihrem ganzen Umfange kannte. Noch deutlicher spricht das Folgende:

„Für jetzt will ich mich zur Geschichtserzählung wenden, zuvor aber erwähnen, was Moses über die Weltschöpfung gesagt hat. Ich finde Folgendes in den heiligen Büchern aufgezeichnet“: *Τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὴν ἀφήγησιν ἤδη τῶν πραγμάτων, μνησθεὶς πρότερον, ὧν περὶ τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆς εἶπε Μωσῆς. Ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις εὗρον ἀναγεγραμμένα.* Wie vorsichtig drückt sich der Mann aus, als wollte er zum Voraus den Vorwurf von sich entfernen, daß er Alles, was sofort kommt, wörtlich glaube!

Antiquit. cap. I. 1.: „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde. Da diese dem Anblicke verborgen, und mit dichter Finsterniß bedeckt war, und der Geist von oben über sie hinwehete, befahl Gott, daß das Licht werde. Es ward, die ganze Materie konnte nun gesehen werden; da schied Gott das Licht und die Finsterniß, nannte das Eine Tag, das Andere Nacht, den Anfang des Lichtes Morgenröthe, das Abnehmen desselben Abend. Dieß mag nun der erste Tag seyn. Moses nannte ihn den Einen. Den Grund hievon könnte ich gleich jetzt angeben, da ich aber versprochen habe, die ganze höhere Erforschung des Gesetzes für ein besonderes Werk aufzusparen, so werde ich es auch mit diesem einzelnen Punkte so halten." Nach meinem Gefühle begreift Josephus in dem ersten Satze „*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*" das ganze Schöpfungswerk. Die Worte *ταύτης δ' ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης κ. τ. λ.* sind mir ein Beweis, daß er die formlose Masse der Erde, oder die Materie, wie die Alexandriner, präexistirend dachte, ob ich gleich gestehe, daß man sie auch nach der gewöhnlichen orthodoxen Ansicht verstehen kann; — *καὶ αὕτη μὲν εἴη ἡ πρώτη ἡμέρα. Μωσῆς δὲ αὐτὴν μίαν εἶπε.* Hier bricht seine geheime Ansicht von der Genesis sichtbar hervor. Nur mit Vorbehalt will er die Tagwerke überhaupt, und namentlich den ersten Tag, gelten lassen, und verspricht die genauere Erklärung in seiner Schrift, welche von den Allegorien des Gesetzes handelt. Zum Glücke haben wir dieses Buch, das wahrscheinlich nie geschrieben wurde, gar nicht nöthig. Philo mag für ihn antworten, welcher sich, de mundi opificio, Pf. I. 20., Mitte, über denselben Gegenstand so äußert: „*ἐπειδὴ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δὲ ὑπεξέστη, καὶ ὑπεχώρησεν, ὅροι δ' ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν ἐπάγησαν, ἑσπέρα τε καὶ πρωΐα, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθύς, ὃ καὶ ἡμέραν ὁ ποιῶν ἐκάλεσε. Καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ*

μίαν, ἣ λέλεκται οὕτως διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.“ Moses sagt, nach Philo's Ansicht, *μία ἡμέρα*, weil zuerst nicht die körperliche, sondern die ideale Welt geschaffen wurde, deren Charakter die Einheit ist (man vergleiche noch unser Kapitel von der Schöpfung). Wer möchte zweifeln, daß Josephus dieselbe Ansicht hatte?

Auch in den folgenden Worten seiner Geschichtserzählung findet sich manches Merkwürdige. Vom zweiten bis zu dem sechsten Tagewerke erzählt er historisch: „Gott schuf, Gott befahl,“ u. s. w. Mit dem siebenten ändert er den Ton. Antiquit. I. 1., Havercamp. 6., oben. „Moses sagt: Gott habe die Welt in sechs Tagen erschaffen, am siebenten aber ausgeruht.“ *Καὶ τὸν κόσμον ἐν ἓξ ταῖς πάσαις ἡμέραις Μωυσῆς καὶ τὰ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ φησι γενέσθαι, τῇ δὲ ἑβδόμῃ ἀναπαύσασθαι.* Ebenso weiter unten, wo vom Paradiese die Rede ist. „Moses sagt auch, Gott habe ein Paradies, voll mannichfaltiger Pflanzen, gegen Aufgang eingerichtet, worunter ein Baum des Lebens, und ein anderer, der Erkenntniß, durch welchen erkannt werde, was gut und böse sey. In diesen Garten habe Gott Adam und sein Weib geführt, und ihnen geboten, Sorge für die Bäume zu tragen.“

Offenbar tritt diese Aenderung des Styles jedesmal da ein, wo der Wortsinn mit der angenommenen Ansicht von dem Wesen Gottes, oder von der Natur der Dinge (dort die Ruhe, hier das von Gott gepflanzte Paradies) in schroffem Widerspruche steht, wo also auch, da unser Verfasser die Allegorie kannte und übte, ein höherer Sinn anzunehmen ist.

Von welcher Art ist aber dieser, oder welche Ansichten fand er unter den *ῥητοῖς* des Pentateuchs verborgen? Die vollständige Antwort auf diese Frage ist mit seiner Schrift, de allegoriis, verloren gegangen, oder nie zu Tage gefördert worden. Aber einiges Licht gewährt das zweite Buch gegen Apion. §. 16., Mitte, heißt es: „Bei den anderen Völkern

finden die verschiedensten Regierungsweisen Statt: Herrschaft eines Einzigen, Mehrerer, des ganzen Volkes. Unser Gesetzgeber dagegen hat den Staat zur Theokratie gemacht; er hat Gott die Herrschaft und die Macht übertragen, und alle Bürger gelehrt, auf ihn allein zu schauen, ihn als den Urheber jeglichen Gutes zu betrachten, das den Menschen insgesammt oder im Einzelnen, ohne Gebet, oder bei großer Noth, auf ihr Flehen zu Theil wird. Ihm könne keine That, kein Gedanke verborgen bleiben. Moses stellt ihn dar als ungezeugt, unwandelbar in alle Ewigkeit, herrlicher und schöner, als irgend ein irdischer Geist zu fassen vermag, nur der Macht nach erkennbar, seinem Wesen nach unerforschlich. Ich schweige jetzt davon, daß die weisesten der Hellenen aus seiner Schule ihre Ansicht von Gott erlernt haben.“ *Ἀπέφηνεν αὐτὸν καὶ ἀγένητον, καὶ πρὸς τὸν ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον. Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ᾽ Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῶ νῦν λέγειν.* Mit dieser Stelle ist noch eine andere aus demselben Buche zu verbinden. §. 22. (Havercamp. II. 485.): „die Juden,“ sagt er hier, „bewahren die Gebote und Lehren, welche die Heiden unter dem Namen Mysterien kaum auf einige Tage zu halten vermögen, mit dem größten Eifer ihr ganzes Leben lang;“ und fährt so fort: *Τίνες οὖν εἰσιν αἱ προῤῥήσεις καὶ ἀπαγορεύσεις; ἁπλαῖ τε καὶ γνώριμοι· πρώτη δ᾽ ἡγεῖται περὶ θεοῦ, λέγουσα, ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα παντελὴς καὶ μακάριος, αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρκης, ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων, οὗτος ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής, καὶ παντὸς οὑτινοσοῦν φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος· πᾶσα μὲν γὰρ ὕλη πρὸς εἰκόνα τὴν τούτου, κἂν ᾖ πολυτελής, ἄτιμος, πᾶσα δὲ τέχνη πρὸς μιμήσεως ἐπίνοιαν ἄτεχνος· οὐδὲν ὅμοιον, οὔτε ἴδομεν, οὔτε ἐπινοοῦμεν,*

οὔτ' εἰκάζειν ἐστὶν ὅσιον· ἔργα βλέπομεν αὐτοῦ, φῶς, οὐρανὸν, γῆν, ἥλιον καὶ σελήνην, ὕδατα, ζώων γενέσεις, καρπῶν ἀναδόσεις· Ταῦτα ὁ Θεὸς ἐποίησεν, οὐ χερσὶν, οὐ πόνοις, οὐδέ τινων συνεργασαμένων ἐπιδεηθεὶς, ἀλλ' αὐτοῦ καλὰ θελήσαντος, καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα. Man muß gestehen, daß auch Philo diese Worte geschrieben haben könnte. Also wußte Josephus, daß Gott nur der Macht, nicht dem Wesen nach erkennbar sey; dieß ist bekanntlich eine alexandrinische Grundlehre. Er wußte ferner, daß Pythagoras und Plato aus jüdischen Quellen geschöpft, folglich auch, daß die Zahlen- und die Ideenlehre im Pentateuch niedergelegt sey. Er stellt endlich Gott als rein geistig, unsichtbar, allwirksam, als Schöpfer der Welt durch seinen reinen Willen, ohne Werkzeug, dar, und gibt dieß Alles für mosaische Theologie aus. Wahrlich, dieser Mann muß stark in der Allegorie gewesen seyn, da ja der Gott des Pentateuchs, wie Jedermann weiß, sichtbar und leiblich, wie ein Mensch mit Menschen umgeht, mit Händen, Füßen und Armen ausgerüstet ist, menschliche Leidenschaften und Schwächen hat, wie Zorn, Reue, Vorliebe, Gehen, Stehen, Ausruhen u. s. w.

Für die Art, in welcher sich Josephus die Allwirksamkeit Gottes dachte, mögen folgende Stellen zeugen. Antiquit. Lib. VI. cap. XI. §. 8. läßt er Jonathan zu David sagen: τὸν Θεὸν τοῦτον, ὃν πολὺν ὁρᾷς καὶ πανταχοῦ κεχυμένον, καὶ πρὶν ἑρμηνεῦσαί με τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν, ἤδη μου ταύτην εἰδότα, μάρτυρα ποιοῦμαι τῶν πρός σε διαθηκῶν. Deßgleichen betet Salomo bei Einweihung des Tempels also (Antiquit. Lib. VIII. cap. IV. §. 2.): Σὺ γὰρ οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχεις, ὦ δέσποτα, κἀξ ὧν σεαυτῷ εἰργάσω γεγονότα, τὸν οὐρανὸν οἴδαμεν, καὶ ἀέρα, καὶ γῆν, καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἁπάντων, οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος, κεχώρηκας. Die Worte οὐκ ἀρκούμενος sind so zu nehmen: Du erfüllest Alles, und doch vermag nichts dich zu befriedigen oder fest-

zuhalten. Philo bezeichnet diese Idee einfacher und schöner mit den Worten: *περιέχων τὰ πάντα, καὶ μὴ περιεχόμενος.*

Das Ganze ist im (alexandrinischen) Geiste der Weltseele gesprochen.

Kannte er aber auch die göttlichen Mittelwesen und den Logos? Mit anderen Worten, wie dachte er von den Gotteserscheinungen in der Genesis, die er als Jude und Partikularist nicht verwerfen, als Philosoph und Anhänger der höheren Ansicht von Gott unmöglich wörtlich nehmen durfte?

Alle Alten, welche an das große Mittelwesen, oder den Logos glaubten, fanden ihn in der Erscheinung der drei Engel (Genes. XVIII.), in dem Dornbusche und in der Feuersäule. Wir müssen daher sehen, wie Josephus diese Dinge darstellt. Ueber erstere Geschichte äußert er sich merkwürdig genug folgendermaßen (Antiquit. I. cap. XI. §. 2.): „Abraham sah drei Engel, da er im Haine Mamre saß, hielt sie für Fremde, lud sie unter sein Zelt ein, und setzte ihnen Speise vor. Diese thaten, als ob sie davon äßen. (*Οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων*, ganz wie bei Philo; denn Engel essen nichts.) Später gestehen sie ihm, daß sie insgesammt Engel des Herrn seyen, der eine abgesandt, um ihm die Geburt seines Sohnes zu verkünden, die zwei anderen, um Sodom zu zerstören!" — So weit sind es Engel. Nun wechselt der Ton. Josephus fährt fort: Abraham stand auf, und flehte zu Gott, er möge doch die Gerechten nicht mit den Bösen verderben, *τὸν θεὸν ἀναστὰς ἱκέτευσε.* Als aber Gott ihm erklärte, daß kein Gerechter unter den Sodomitern sey, schwieg Abraham; *τοῦ δὲ θεοῦ φήσαντος, μηδένα εἶναι τῶν Σοδομιτῶν ἀγαθὸν, ἡσύχαζεν Ἀβραάμος.* Die Engel gehen nun hin, Sodom zu zerstören, werden von Loth gut aufgenommen, von den Einwohnern dagegen mit Mißhandlung bedroht. Da schlägt der Herr die Verworfenen mit Blindheit, und bestimmt Sodom dem Verderben: *ὁ δὲ θεὸς τοὺς μὲν ἠμαύρωσε, Σοδομιτῶν*

δὲ κατέκρινε πάνδημον ὄλεθρον. Als Gott diesen Beschluß dem Loth ankündigt, entfernt er sich mit Weib und Kindern, worauf Gott sein Geschoß auf die Stadt schleuderte, und dieselbe zerstörte: *Λώτος δὲ τοῦ θεοῦ τὴν μέλλουσαν τῶν Σοδομιτῶν ἀπώλειαν αὐτῷ φράσαντος — ἀπηλλάσσετο — καὶ ὁ θεὸς ἐνσκήπτει βέλος εἰς τὴν πόλιν.* Diese Stelle ist sehr merkwürdig, und um so beachtungswerther, weil sie vom Texte sowohl der LXX., als des hebräischen Originals abweicht. Denn erstens läßt Josephus Gott Einiges thun, was im Texte den Engeln zugeschrieben wird. Bei ihm ist es z. B. Gott, der Loth den Untergang Sodom's verkündiget, im Texte sind es die „Männer.“ Zweitens erklärt Josephus alle drei, die bei Abraham einkehren, für Engel, nicht so die Schrift; nach dieser ist der eine der Herr selbst, die anderen sind seine Begleiter. Dennoch läßt wiederum Josephus den einen der dreien zugleich Gott und zugleich Engel seyn; denn Abraham redet ihn nach der Erzählung als *κύριος* an, und Josephus braucht, wo er in eigener Person spricht, den Ausdruck *θεός*. Wollen wir nun nicht annehmen, daß der jüdische Geschichtschreiber sich eine unbegreifliche Nachläßigkeit zu Schulden kommen ließ, was gewiß hier, wo Alles auf Schrauben gestellt ist, nicht angenommen werden darf, so haben wir auch bei Josephus den Begriff eines Mittelwesens, das halb Gott, halb Engel ist; wir haben, mit anderen Worten, zwar nicht den Namen, aber doch den Begriff des *λόγος*.

Gehen wir zur Erscheinung im Dornbusche über. Auch hier finden sich Spuren derselben Ansicht. Antiquit. Lib. II. cap. XII. §. 1.: „Moses trieb seine Heerde auf den Berg Sinai, den höchsten in der Gegend, der sonst nicht von Hirten besucht wurde, weil sich die Meinung im Lande verbreitet hatte, daß Gott auf ihm wohne. Da ward ihm nun eine merkwürdige Erscheinung zu Theil: *ἔνθα δὴ καὶ τέρας αὐτῷ τυγχάνει θαυμάσιον.* Feuer brannte in einem Dornbusche,

ohne seine Blätter und Blüthen, oder seine Zweige im geringsten zu beschädigen, so stark auch die Flamme war. Moses war schon über diesen unerwarteten Anblick erstaunt, aber noch größerer Schauer kam über ihn, als das Feuer eine Stimme von sich gab, ihn mit Namen rief, und eine Rede an ihn hielt, in der er getadelt wurde, weil er einen Ort, der für heilig gelte, und sonst von keinem Menschen besucht werde, betreten habe. Zugleich forderte ihn die Stimme auf, sich so weit als möglich zu entfernen, und, zufrieden mit dem, was er gesehen habe, nicht weiter zu forschen. Doch verkündigte sie ihm seinen künftigen Ruhm und sein Ansehen bei den Menschen, da Gott ihm beistehen werde: *προηγόρευε τε τὴν ἐσομένην αὐτῷ δόξαν, καὶ τιμὴν παρ' ἀνθρώποις, τοῦ θεοῦ συμπαρόντος.* Diese Worte sind so gestellt, daß wir nothwendig annehmen müssen, Josephus habe die Stimme im Dornbusche von Gott unterschieden. Dennoch redet gleich darauf Moses die Erscheinung mit *δέσποτα* an. Ibid. §. 2.: *„Δυνάμει μὲν ἀπιστεῖν τῇ σῇ, ὦ δέσποτα, μανιωδέστερον ἢ κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ φρόνησιν ἡγοῦμαι.* Weiter unten läßt er geradezu Gott selbst sprechen: *ὁ θεὸς αὐτῷ πρὸ πάντων συνεβούλευε θαῤῥεῖν*, als nämlich Moses seine Bedenklichkeiten geäußert hatte. Ja Gott enthüllt ihm bei dieser Gelegenheit seinen Namen, den unaussprechlichen. *Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὐ μοι θέμις εἰπεῖν.*

Diese Stelle ist zwar nicht so stark, wie die andere, dennoch bin ich fest überzeugt, daß auch hier die Idee eines Mittelwesens unserem Geschichtschreiber beigelegt werden muß.

Wohl dürften wir noch reichere Aufschlüsse in der Erzählung von der Wolkensäule erwarten, aber Josephus schweigt gänzlich von dieser Geschichte. Wahrscheinlich fürchtete er sich vor hellenischen Spöttereien, da die Ueberzahl der Wunder bei dem Auszuge aus Aegyptenland, und in dem, was ihm

vorangeht, einen starken Glauben erfordert, besonders bei Lesern, welche in der jüdischen Religion nicht auferzogen waren. Ich stütze diese Vermuthung über das Stillschweigen unseres Geschichtschreibers darauf, daß er am Ende der Schilderung des Auszuges sorgfältig vorbeugt (Havercamp. 115., unten): *ἐγὼ μὲν οὖν, ὡς εὗρον ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις οὕτως ἕκαστον τούτων παρέδωκα. Θαυμάσει δὲ μηδεὶς τοῦ λόγου τὸ παράδοξον, εἰ ἀρχαίοις ἀνθρώποις, καὶ πονηρίας ἀπείροις εὑρέθη σωτηρίας ὁδὸς καὶ διὰ θαλάσσης, εἴτε κατὰ βούλησιν θεοῦ, εἴτε κατ' αὐτόματον, ὁπότε καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν βασιλέα τῆς Μακεδονίας χθὲς καὶ πρώην γεγονόσιν ὑπεχώρησε τὸ παμφύλιον πέλαγος, καὶ ὁδὸν ἄλλην οὐκ ἔχουσι παρέσχε τὴν δι' αὐτοῦ, καταλῦσαι τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν τοῦ θεοῦ θελήσαντος.*

Wir glauben nun hinlängliche Beweise für unsere Behauptung beigebracht zu haben, daß Josephus in die eigenthümlichen Lehren der alexandrinischen Theosophie eingeweiht war. Seine Kenntniß der Allegorie liegt offen da, seine Ansicht vom höchsten Wesen entspricht der ägyptischen vollkommen, die Anzeigen von seiner Bekanntschaft mit der Logoslehre genügen; und wenn auch alles dieß nicht vorläge, würde sein Ausspruch, daß die griechischen Weisen, daß namentlich Pythagoras und Plato (denn diese sind gemeint, wie aus den nächstfolgenden Worten der oben angezogenen Stelle hervorgeht) aus mosaischer Quelle geschöpft haben, allen Zweifel ausschließen. Denn dieser eine Satz umfaßt die ganze alexandrinische Theosophie, und ist der unwiderleglichste Beweis für ägyptischen Ursprung, weil nur dort die hellenische Weisheit auf jüdischen Stamm aufgeimpft wurde, und werden konnte. Daß wir übrigens nicht reichere Adern in seinen Werken finden, darf nicht auffallen, denn eine Geschichte ist nicht der Ort, um hohe Spekulationen über das Wesen Gottes niederzulegen.

a) Die Doketen.

Indessen ist Josephus immer ein Einzelner. Seine Bekanntschaft mit der alexandrinischen Theosophie beweist noch lange nicht, daß dieselbe zur Zeit Jesu Christi auch unter die Massen gedrungen war, und unsere Meinung, daß dieß wirklich der Fall sey, ist noch nicht gerechfertiget.

Zum Glücke haben wir noch andere Belege. — Es ist in diesem Werke zur Genüge gezeigt worden, daß die Logoslehre eine der Grundzüge der ägyptischen Theosophie ist, und daß, wo diese sich vorfindet, mit bestem Rechte auch auf das übrige geschlossen werden darf. Ich berufe mich nun auf den sogenannten Doketismus. Dieß ist vielleicht die älteste Ketzerei, sie wird schon im neuen Testamente bekämpft. Johannes stellt im ersten Briefe, cap. IV. V. 2. 3., die Ueberzeugung, daß Christus wahrhaft im Fleische erschienen sey, als erstes Erforderniß des seligmachenden Glaubens auf, so wie er das Gegentheil unter die größten Sünden rechnet. *Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι.* Im zweiten Briefe, V. 7, sagt ebenderselbe: Es gebe viele Irrlehrer, welche diese ketzerische Ansicht ausbreiten: *ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί.* Die getadelte Meinung muß also damals sehr verbreitet gewesen seyn. Aus der Lehre der Apostel ist sie gewiß nicht hervorgegangen; denn sie kämpfen dagegen. Ebenso gewiß ist, daß sie mit dem Dogma vom Logos auf's innigste zusammenhängt. Ein Dokete mußte nämlich, vermöge seines Glaubens an Jesum Christen, den er so gut als die übrigen Christen für den Sohn Gottes hielt, annehmen, erstens, daß es ein von Gott verschiedenes, mit ihm genau verbundenes, Gott in der Welt vertretendes, über alles Irdische erhabenes göttliches Wesen, oder mit anderen Worten,

daß es einen δεύτερος θεός, ein Ebenbild des Höchsten gebe, aber zweitens mußte derselbe auch behaupten, daß dieses höhere Wesen keinen Leib anziehen könne.

Dieß ist nun auf's Haar die alexandrinische Lehre vom λόγος, der Doketismus ist nichts anderes als eine konsequente Anwendung derselben; denn der große Mittler durfte, nach den reinen Grundsätzen der ägyptischen Schule, sich nicht verkörpern, weil der Leib Quell des Bösen und der Finsterniß ist; folglich konnte man Jesu, sobald man ihn für den Logos anerkannte, höchstens einen Schein-Körper zugestehen. Wir schließen demnach mit bestem Rechte, daß in den Gegenden, wo der Doketismus waltete, nothwendig die alexandrinische Theosophie bekannt gewesen ist.

Indessen sind die johanneischen Briefe an fremde Juden gerichtet, und beweisen also nicht für Palästina. Dasselbe gilt von der Stelle ad Colossenses cap. II. 9.: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θειότητος σωματικῶς, welche Worte ohne Zweifel eine Polemik gegen doketische Irrthümer enthalten, aber ebenfalls nicht an palästinische, sondern an kleinasiatische Judenchristen gerichtet sind.

Der Doketismus liefert demnach keinen direkten Beleg für die Verbreitung der ägyptischen Theosophie in Palästina, wohl aber einen indirekten; denn es wäre völlig unbegreiflich, daß jene Lehren in den asiatischen Ländern, rund um Judäa herum, allgemein bekannt, und nur in dem Mutterlande, auf dem Boden, der für die Juden das Ziel der Sehnsucht, der ὄμφαλος γαίης war, verborgen seyn sollten. Wie? in Jerusalem war, nach Actorum VI. 9., und auch nach dem Talmud (cfr. Lightfoot zu dieser Stelle), eine eigene Synagoge der Alexandriner! Wer möchte glauben, daß aus derselben nichts unter die Palästiner verlautet sey? Noch mehr; es läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit darthun, daß die jüdische Geheimlehre in sehr früher Zeit weit über das Mittelmeer

hin nach Rom verbreitet war, und im gelobten Lande allein sollte man nichts davon gewußt haben? Juvenal hat, Satyra XIV. V. 96., folgende Verse gegen die Anhänger der Superstitio Judaea in Rom:

Quidam sortiti metuentem Sabbata patrem
Nil praeter nubes, et caeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit: mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaïcum ediscunt, et servant, ac metuunt jus,
Tradidit *arcano* quodcunque volumine Moses.

Das Beiwort arcano bezeichnet die jüdische Religion als Geheimlehre, als Mysterium, welche Eigenschaft sich die alexandrinische Theosophie, und nur diese, mit größtem Eifer beilegte, wie wir in diesem Werke genugsam bewiesen haben.

Doch wir haben nicht nöthig, uns auf Wahrscheinlichkeiten zu berufen, wo wir die sichersten Beweise vorlegen können.

o) Simon Magus und Elxai.

Simon, der Magier, war nicht nur selbst mit der jüdischen Theosophie innig vertraut, sondern seine Ketzerei setzt auch die Verbreitung derselben in dem Lande, wo er seinen Anhang fand, voraus; denn die Geister mußten durch dieselbe auf die Annahme seiner ausschweifenden Behauptungen vorbereitet seyn, widrigenfalls gewiß kein Mensch diese lächerlichen Prahlereien angenommen hätte. Hauptstelle ist Actorum VIII. 10.: *Προσεῖχον πάντες Σαμαρεῖται (αὐτῷ) λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη.* Letztere Worte können nur aus dem alexandrinischen Systeme der Kräfte erklärt werden. Simon muß sich aber für eine sehr erhabene, oder vielmehr für die erste *δύναμις θεοῦ* erklärt haben, wie auch unsere Stelle zeigt. Denn dieser Betrüger wollte eine eigene Religion gründen, was ihm auch gelang nach dem

einstimmigen Berichte der älteren Väter, von denen wir nur Einige anführen wollen. Origenes cont. Cels. pag. 44. sagt: *τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων. Εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι — τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Dieß gilt aber nur von des Origenes Zeit; früher hatte er viel mehr Anhänger, und wurde von diesen Thoren göttlich verehrt. So Justinus Apolog. I. pag. 59., Mitte (edit. 1742.): *Σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι.* Simon war also der große offenbare Gott, das sichtbare Abbild des Verborgenen. Hieronymus bestimmt dieses schöne Dogma näher, wenn er im Commentarius in Matthaei cap. XXIV. V. 5. Tom. VII. opp. edit. Venetae Vallarsii, pag. 193., oben, sagt: Simon Samaritanus, haec quoque inter caetera in suis voluminibus scripta demittit: ego sum sermo Dei (*λόγος*), ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ich bin geneigt, diese Worte für die eigenen Ausdrücke des Gauklers zu halten. Denn theils sind sie in der alexandrinischen Terminologie vollkommen begründet, theils beruft sich ja Hieronymus auf Schriften, die der Mager selbst verfaßt hat. Noch auffallender ist eine Nachricht bei Irenäus, adversus haeres. I., cap. 20.: Hic itaque (Simon) a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius adparuerit, in Samariam quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Ist diese Behauptung wahr, so hätten wir einen merkwürdigen Beweis dafür, daß die dreifache Eintheilung des göttlichen Urwesens, in Vater, Sohn und Geist, über das Christenthum hinaufreicht. Aber es ist von den älteren Vätern so viel Unwahres oder Zweifelhaftes über Simon berichtet

worden, daß ich die Richtigkeit dieses auffallenden Zeugnisses aus Irenäus dahin gestellt seyn lasse.

Ich spreche hier auch nicht von dem liederlichen Weibstück Helene oder Selene, das er mit sich herumschleppte, und für seinen ersten Gedanken, gleichsam für die neue Pallas Athene ausgab, welche aus seinem Jovishaupte entsprungen sey; denn dieser Zug ist gleichgültig für meinen Zweck. Auch will ich sein System nicht nach den recognitiones clementinae genauer darstellen, denn ich habe letztere Quelle voll Lügen gefunden, und kann auch ihren dogmatischen Angaben keinen Glauben schenken. Dagegen bin ich überzeugt, daß die anderen Stellen, welche oben gegeben wurden, keinen Einwurf zu fürchten haben; denn sie werden nicht nur durch das Ansehen und das Alter der Väter, von denen sie herrühren, sondern auch durch das klassische Zeugniß, Actor. VIII. 10., das sie alle umfaßt, vollkommen bestätigt.

Es ist demnach gewiß, daß Simon sich für den *fleischgewordenen* Logos ausgab, und also auch ein Christus war, nur im schlimmen, oder, um mit den Orthodoxen zu reden, im teuflischen Sinne, während Jesus Christus ein himmlischer war.

Sein Vaterland wird verschieden angegeben. *Justinus*, am angeführten Orte, sagt, ein samarisches Dorf, *Gitthoi*, sey sein Geburtsort: *Σιμων Σαμαρεὺς ἀπὸ τῆς κώμης λεγομένης Γιτθῶν*. Ebenso der unbekannte Verfasser der recognitiones, Lib. II. cap. 7. (pag. 506. edit. Cotelerius): „Simon hic, patre Antonio, matre Rachel natus est; gente Samaraeus, ex vico Gythorum; arte magus, *graecis tamen litteris adprime eruditus*. Dagegen spricht Josephus, Antiquit. XX. 7., 2., von einem Simon Magus, der ein cyprischer Jude gewesen seyn soll: *Σίμων Ἰουδαῖος, Κύπριος τὸ γένος, μάγος εἶναι σκηπτόμενος*. Einige haben die Identität dieser beiden geläugnet, um die Auktorität des christlichen Vaters zu retten,

Andere haben sie behauptet, und Josephus, als dem Aelteren, Recht gegeben. Ich, für meine Person, entscheide mich für die letztere Parthei.

Indessen ist die Frage über seinen Geburtsort für meinen Zweck gleichgültig, während Alles auf den Wirkungskreis ankommt, wo er seinen Anhang fand. Hierüber sind alle Nachrichten einig; sie weisen uns einstimmig auf Samaria und Palästina hin. Nun mußten in dem religiösen Glauben des Landes, wo er mit Glück auftreten konnte, zum Voraus drei Bedingungen vorhanden seyn. Die Einwohner mußten nämlich, ehe sie ihn für die μεγάλη ϑεοῦ δύναμις annahmen, folgende drei Dinge für möglich und wahrscheinlich halten: erstens, daß Gott gewisse wesenhafte Kräfte im Anfange der Dinge von sich ausgeschieden (ἀπέκοψε nach Philo's Ausdruck) habe; zweitens, daß er dieselben zu seinen Werkzeugen, oder als Mittler in der Welt gebrauche, und endlich drittens, daß dieselben zu Fleisch werden, und Menschenleiber anziehen können. Die zwei ersten dieser Punkte sind in der alexandrinischen Theosophie begründet, nicht so der dritte, welcher ihr sogar direkte widerspricht, aber dennoch in den Glauben des Landes, wo Simon seinen Anhang fand, nämlich Palästina's, gepaßt haben muß; denn sonst wäre dieser Gaukler nie für das anerkannt worden, für was er sich ausgab, noch mehr, sonst hätte auch die johanneische Logoslehre nimmermehr Eingang gefunden. Denn so verschieden auch die Individuen sind, für welche Johannes und Simon göttliche Ehre in Anspruch nahmen, so sind die beiden letzteren in dem wesentlichsten Punkte, nämlich in der Voransſetzung, daß der offenbare Gott Fleisch anziehen könne, vollkommen einig. Die ursprüngliche alexandrinische Theosophie muß demnach zu dieser Zeit in Palästina und den angränzenden asiatischen Ländern, wo Juden wohnten, eine Veränderung erfahren haben; sie muß eben mit jenem dritten Punkte bereichert worden seyn.

Aber allgemein war dieses noch nicht durchgedrungen — sonst hätte im ältesten Christenthume nicht der Doketismus entstehen können, welcher, wie wir gezeigt haben, eine richtige Folgerung aus den reinen alexandrinischen Grundsätzen ist. Dennoch hatte er schon bedeutend Boden gewonnen — sonst konnte Johannes selbst sein erstes Kapitel des Evangeliums nicht schreiben, und noch weniger hätte er sonst mit seiner Lehre bei den Zeitgenossen Glauben gefunden, und am allerwenigsten würde Simon mit seinen schamlosen Prahlereien Glück gemacht haben. Um die Richtigkeit dieser Folgerung klarer einzusehen, darf man nur andere Verhältnisse supponiren. Setzt einmal den Fall, Simon wäre, statt in Samarien zur Zeit der Apostel, in Athen aufgetreten, in des Perikles Tagen, gewiß wäre er dann, wenn es ihm anders gelang, einiges Aufsehen zu machen, von den Komikern als der größte aller Thoren auf die Bühne gebracht, und dem Gelächter des Volkes preisgegeben worden. Oder nehmet an, er würde in den guten alten Zeiten der Republik zu Rom seine frechen Behauptungen preisgegeben haben, dann hätte ihn wohl ein fustuarium geheilt. Wenn er dagegen in den finsteren Jahrhunderten des Mittelalters auftrat, so mußte er unfehlbar als Ketzer den Feuertod sterben; im 17. Jahrhunderte dagegen hätte man unter den deutschen Protestanten ein *halbes* dutzend theologische Bedenken über ihn von den hochweisen Fakultäten der berüchtigtsten Universitäten eingeholt, und dann den inquisitum ex titulo laesae majestatis divinae criminaliter behandelt; in Spanien würde er noch jetzt zum Mindesten auf die Galeere geschickt, während in Deutschland, Frankreich und England ein solcher Mensch, wie ich hoffe, jetzt geraden Weges in das Tollhaus wandern müßte.

Warum nun diese harte Behandlung? Offenbar, weil in den theologischen Ansichten aller dieser Völker und Zeitalter kein Raum ist für den Glauben an einen Menschen, der sich

für die erste himmlische Kraft, und für einen Gott ausgibt. Warum gelang ihm dagegen sein ehrgeiziger, oder vielleicht auch wahnwitziger Plan in Samaria und Judäa? Nothwendig aus dem entgegengesetzten Grunde, weil der religiöse Glaube dieser Länder nicht nur keinen Widerspruch, sondern sogar etwas Natürliches in der Behauptung fand, daß ein und dieselbe Person zugleich Mensch und Gott sey. — Dieß ist es aber eben, was wir beweisen wollten.

Ebenso wichtig als die Geschichte des Magers Simon ist die Ketzerei des Juden Elxaï. Die Quelle, aus welcher wir die Nachrichten über denselben schöpfen, ist Epiphanius. Wir wissen zwar recht gut, daß dieß ein Mann ist, den man nur mit größter Behutsamkeit benützen darf, und der vielleicht in höherem Grade, als irgend ein anderer christlicher Vater, die beiden historischen Grundsünden, nämlich Partheilichkeit und Mangel an prüfendem Verstande, in sich vereiniget. Allein von diesen Fehlern ist in unserem vorliegenden Falle nichts zu befürchten, weil Epiphanius seinen Bericht über die Meinungen Elxaïs aus dieses Mannes e i g e n e n, allem Anscheine nach, ä c h t e n Schriften gezogen hat, wie später gezeigt werden soll. Wir wollen zuerst die wichtigsten Beweisstellen hersetzen. Sie stehen in der 19. Häresis, edit. Petavius, Vol. I. pag. 39. u. flg.

„Sofort kommt der Reihe nach die Ketzerei der Osfener, einer jüdischen, im Heucheln geübten Sekte, welche einen sehr verkehrten Glauben hat. Sie sollen in den jenseits des Salzsees oder todten Meeres gelegenen Gegenden Nabatäa, Jturäa, Moabitis, Areilitis entstanden seyn. Ihr Name deutet auf Stärke hin. Mit dieser Sekte verband sich zu Trajan's Zeiten, nach des Herrn Erscheinung, ein falscher Prophet, Namens Elxaï, der auch ein Buch schrieb, angeblich voll göttlicher Eingebung und himmlischer Weisheit. Derselbe soll

einen Bruder, Namens Jexeos, gehabt haben. Sein Lebenswandel war so schlecht, als sein Glaube ketzerisch; denn, obgleich von Juden herstammend, und die jüdische Religion bekennend, befolgte er dennoch das Gesetz nicht, sondern führte neue Lehren ein, und verleitete seine Sekte. Er lehrte seine Anhänger, bei dem Salze, dem Wasser, der Erde, dem Brode, dem Himmel, dem Aether und den Lüften schwören, als wären dieß Gegenstände göttlicher Verehrung. Hie und da stellt er statt dieser letzteren sieben andere Dinge auf, die man zu Zeugen anrufen müsse, nämlich den Himmel, das Wasser, die Geister (oder die Winde), die heiligen Engel des Gebetes, das Oel, Salz und die Erde. Vom Gelübde der Keuschheit will er nichts hören, vielmehr tadelt er die Enthaltsamkeit, und begünstiget die Ehe. Dabei gibt er seine thörichten Einfälle für göttliche Offenbarung aus. Auch hält er zur Heuchelei an, denn, meint er, in Zeiten der Verfolgung Götzen anzubeten, sey keine Sünde, sobald es nicht mit dem Herzen geschehe, und das innerste Bewußtseyn nichts von dem wisse, was der Mund gezwungen ausspreche. Er hat selbst die Unverschämtheit, für diesen Verrath Beispiele anzuführen, namentlich einen gewissen Priester Phineas, aus der Leviten Geschlecht, und Abkömmling des alten Phineas, welcher *während* der babylonischen Gefangenschaft zu Susa *unter* Darius Regierung die Artemis angebetet habe, um dem Tode zu entrinnen. So ist Alles, was Elxai sagt, voll Lug und Trug. Von dieser Art ist also der Mann, der sich an die Sekte der Ossener anschloß, welche noch jetzt unter dem Namen Sempseer fortdauert. Seine Anhänger sind so thöricht, ihn eine verborgene Kraft Gottes zu nennen; denn El bedeutet Kraft, Xai verborgen. Und dieser Unsinn dauert bis auf diesen Tag fort. Denn noch unter Constantius Regierung lebten zwei Schwestern aus seinem Geschlechte in dem Lande (in Judäa), Marthus und Marthana mit Namen, welche von

der Sekte göttlich verehrt werden, weil sie von Elxai abstammen. Marthus ist erst vor Kurzem gestorben, Marthana lebt noch jetzt, von beiden sammelten die Mitglieder der Sekte ihren Speichel und andere Unreinigkeiten des Leibes, um Krankheiten damit zu heilen.“ — Sofort macht Epiphanius eine Abschweifung, um die Sekte zu widerlegen, was wir, wie billig, übergehen, und fährt, einige Sätze weiter unten, so fort: „Ueberdieß führt er Christus zwar mit Namen an, und sagt, Christus ist ein großer König, allein ich habe aus seinem elenden Buche, voll eitlen Geschwätzes, nicht ersehen können, ob er damit Jesum Christum meint; denn seine Ausdrücke sind zu unbestimmt, indem er bloß den Namen Christus anführt, so daß es mich bedünken will, er erwarte und meine einen anderen Christus [als wir Christen]. Auch gebietet er, daß man sich bei dem Gebete mit dem Gesichte nicht gegen Osten wenden solle, sondern gegen Jerusalem, und zwar solle diese Regel für Alle gelten, wo sie sich auch befinden, so daß also diejenigen, welche im Osten von Jerusalem wohnen, sich gegen Westen, die im Westen, gegen Osten, die im Norden, gegen Süden, die im Süden, sich gegen Norden kehren müssen. Dieß ist nicht genug, man höre weiter des Verführers Unsinn. Er verdammt die Opfer und den Tempeldienst, als wäre beides Gott zuwider, und weder durch das Gesetz eingeführt, noch von den Urvätern beobachtet worden. Und doch verlangt er, man solle sich bei dem Gebete nach Jerusalem kehren, wo der Opferaltar war, während er hinwiederum die bei den Juden gesetzliche Sitte, Fleisch zu essen, und die übrigen Einrichtungen, den Räucheraltar, ja selbst das Feuer, verwirft, als wäre dieß ein Gräuel vor dem Herrn. Dagegen preist er das Wasser, als angenehm vor Gott. Wider das Feuer äußert er sich wörtlich so: Meine Kinder, gehet nicht dem Schimmer des Feuers nach, denn es führet euch in die Irre; wenn ihr wähnet, es sey ganz nahe bei euch,

ist es noch sehr ferne. Hingegen dürft ihr dem Murmeln der Quelle trauen, das euch nie täuschen wird.“

„Christus beschreibt er als eine Kraft, deren Gestalt und Maaß er genau angibt, nämlich die Länge zu 24 Schöni, d. h. zu 96 Meilen, die Breite zu 6 Schöni, oder 24 Meilen, auch von der Dicke fabelt er, von der Größe der Füße u. s. w. Weiter sagt er, der heilige Geist sey eine weibliche Kraft, und schwebe geradeso wie Christus, einer Bildsäule gleich, über einer Wolke und zwischen zwei Bergen.“ — „Ich schweige vom Uebrigen,“ fährt Epiphanius fort, „um die Leser nicht zu ermüden. Nur muß ich noch eines Gebetes erwähnen, das er in seinem Buche auf folgende Weise empfiehlt: Niemand forsche nach seinem Sinne, sondern der Betende begnüge sich, die Worte herzusagen. Zugleich schrieb er es aus dem Hebräischen (in sein griechisches Buch) herüber. Es lautet so: Abar, Anid, Moib, Nochile, Daasim, Ane, Daasim, Nochile, Moib, Anid, Abar, Selam. Die Uebersetzung *lautet* im Griechischen so: Abar bedeutet *παρελθέτω*, Anid *ταπείνωσις*, Moib *ἡ ἐκ πατέρων μου*, Nochile *τῆς κατακρίσεως αὐτῶν*, Daasim *καὶ καταπατήματος αὐτῶν*, Ane *καὶ πόνου αὐτῶν*, Daasim *καταπατήματι*, Nochile *ἐν κατακρίσει*, Moib *διὰ τῶν πατέρων μου*, Anid *ἀπὸ ταπεινώσεως*, Abar *παρελθούσης*, Selam *ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως*.“

Dieß ist die Hauptstelle des Epiphanius über Elxai; die übrigen, minder bedeutenden, werden wir im Verlaufe der Untersuchung vorbringen, zu welcher wir uns jetzt gleich wenden.

Vorerst Epiphanius hat diese Nachrichten aus Elxai's eigenem Buche geschöpft. Denn dieser hat eine Schrift hinterlassen, nach pag. 40., Mitte: *συνεγράψατο δὲ οὗτος βιβλίον, δῆθεν κατὰ προφητείαν, ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν*, und Epiphanius hat sie benützt, und als Quelle seiner Angaben über Elxai's Ketzerei gebraucht. Pag. 41., unten:

οὐ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ δολερᾶς καὶ παραπεποιημένης συντάξεως τῆς βίβλου τῆς αὐτοῦ ληρῳδίας, εἰ περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφηγήσατο. Dieses Buch war in griechischer Sprache geschrieben; pag. 42., unten: *τισὶ δὲ λόγοις καὶ κενοφωνίαις ὕστερον ἐν τῇ βίβλῳ ἀπατᾷ λέγων, μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν, ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῃ εὐχῇ τάδε λεγέτω, καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας, ὡς ἀπὸ μέρους κατειλήφαμεν οὐδὲν ὄντα τὰ παρ᾽ αὐτοῦ φανταζόμενα. Φάσκει γὰρ λέγειν: Ἀβάρ, Ἀνίδ, Μωίβ κ. τ. λ.* Obgleich diese Worte wegen ihres schlechten Styles etwas dunkel sind, so beweisen gute Gründe, daß an ein griechisches Original der Schrift Elxai's gedacht werden muß. Denn hätte er sein Buch in derselben Sprache geschrieben, in welcher das angeführte Gebet verfaßt ist, so wäre es rein unbegreiflich, wie er sagen konnte, Niemand solle nach dem Sinne des letzteren fragen, sondern nur die Worte aussprechen. Jeder würde in diesem Falle das Gebet eben so gut, als das Buch, in dem es stand, verstanden haben. Folglich muß dieses nothwendig in einer anderen Sprache, d. h. in griechischer (denn nur zwischen hellenischer und chaldäischer ist zu wählen) geschrieben gewesen seyn. Der Satz: *καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας* besagt, wie wir auch in der Uebersetzung ausgedrückt haben: er trug die chaldäischen Worte über in sein (griechisch geschriebenes) Buch, was er um so eher thun konnte, weil nach seiner Behauptung nicht das Verständniß des Sinnes, sondern nur der mechanische Gebrauch der Worte für den Beter erforderlich war. Endlich die Uebersetzung derselben rührt von Epiphanius her. Aber sie ist unrichtig. Denn wie kann Anid *ταπείνωσις*, und dann wieder *ἀπὸ ταπεινώσεως*, wie kann Nochile zugleich *τῆς κατακρίσεως αὐτῶν* und *ἐν κατακρίσει*, wie kann endlich Selam *ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως* bedeuten? Die Entzifferungsversuche, welche Scaliger und Petavius ge-

macht haben, kann man im zweiten Bande der Ausgabe des letzteren, pag. 38., nachlesen. Sie genügen beide gleich wenig, theils weil sie keinen guten Sinn herausbringen, theils weil sie nicht alle Consonanten des chaldäischen Originals wiedergeben. Um eine bessere Erklärung zu erzielen, müssen zwei Punkte zum Voraus festgestellt werden, nämlich erstens: die Wortabtheilung, welche Epiphanius gibt, hat durchaus kein Gewicht, und kann beliebig verändert werden, eben weil sie bloß von dem griechischen Vater herrührt; denn in dem Originale Elxai's standen die Worte, wie in allen alten Büchern, ohne Unterscheidung gedrängt auf einander, und die Trennung derselben hing bloß von der Geübtheit des Lesers ab. Ebensowenig kommt auf die Vokale an, da die Aussprache der alten Juden, und ihr Verhältniß zu der neueren Akzentuation uns unbekannt ist. Dagegen beruht Alles auf den Consonanten; wenn wir nun eine Erklärung geben, welche zugleich die letzteren in der richtigen Aufeinanderfolge wiedergibt, und einen tüchtigen Sinn zu Tage fördert, so ist anzunehmen, daß dieselbe richtig sey. Wir glauben sie wirklich zu besitzen; sie lautet so:

עֲבַר עֲנִי דְּמֵאַב נַחֲלָה דְּאָשָׁם עֲנִי דְּאָשָׁם נַחֲלָה מֵאָב עֲנִי תַּעֲבֹר סֶלָה.

das heißt:

Transeat miseria a patre profecta, haereditas culpae, miseria culpae, hereditas patris, miseria transeas. Selah.

Jeder Consonant der griechischen Worte ist in dieser Erklärung wiedergegeben, und ich hoffe, man wird mir zugestehen, daß auch der Sinn passend sey. Die Wiederholung derselben Ausdrücke ist in den jüdischen Gebeten gar häufig; ich will nur ein einziges Beispiel anführen, das aus dem nächsten besten jüdischen Gebetbuch genommen ist.

לִפוּרְקָנָךְ סַבָּרִית יְהוָה יְהוָה לִפוּרְקָנָךְ סַבָּרִית סַבָּרִית יְהוָה לִפוּרְקָנָךְ׃

Auxilium tuum spero Jehovah, Jehovah auxilium tuum spero, spero Jehovah auxilium tuum. Man erinnere sich

auch an den Ausspruch Jesu Christi: μὴ βαττολογήσετε! Matth. VI. 7.

Man sieht, daß die Uebersetzung des Epiphanius nicht richtig ist, und folglich auch, daß dieser Vater das Chaldäische entweder gar nicht, oder nur wenig verstand, und daß, was als der letzte Beweis angesehen werden darf, die Schrift Elxai's, aus welcher er seine Nachrichten zog, nicht in chaldäischer, sondern in griechischer Sprache verfaßt war, denn sonst hätte er sie nicht ausschreiben können.

Epiphanius sagt, Elxai habe zu Trajan's Zeiten geblüht: ἐν χρόνοις Τραϊανοῦ βασιλέως, μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος παρουσίαν. Diese Zeitbestimmung ist nicht gar genau, noch macht sie dem Geschichtschreiber der Ketzereien sonderliche Ehre. Denn wer zwei so weit auseinander liegende Ereignisse, wie die Geburt des Erlösers und die Regierung Trajan's, in solche Verbindung bringt, zeigt, daß er von der Chronologie eben nicht viel versteht. Dennoch ist sie gewiß richtig, denn sie wird auch noch durch die Stelle pag. 40., gegen unten, bestätigt: ὑποκριτὰς δὲ εἶναι διδάσκει, φήσας μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, εἰ καὶ παρατύχοιεν εἴδωλα προσκυνῆσαι, καιροῦ ἐνστάντος διωγμοῦ, ἐὰν μόνον ἐν τῇ συνειδήσει μὴ προσκυνήσῃ. Dasselbe wird auch durch ein Citat aus Origenes bei Eusebius, histor. ecclesiast. Lib. VI, cap. 38., bestätigt. Diese Vorkehr zwingt uns, auf eine Zeit wüthender Verfolgung zu schließen, wo das Leben nur durch Untreue gegen den Glauben erkauft werden konnte. Dieß paßt einzig auf die Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels unter Titus und der Rebellion unter Bar Chochba, dem Sohne des Sternes, und namentlich auf die Regierung Trajan's, der, sonst so milde gegen seine Unterthanen, die Juden mit unmenschlicher Grausamkeit verfolgte, und dadurch Anlaß zu der so eben genannten Empörung gab. cfr. Jost, Bd. III. pag. 218.

Wenn nun Elxai etwa im Anfange oder in der Mitte

der Regierung dieses Kaisers blühte, so muß er, da er gewiß nach der jüdischen Sitte nicht als unbärtiger Jüngling, sondern als Mann sein Prophetenamt begann, die Zerstörung des Tempels noch in seiner Kindheit erlebt haben.

Merkwürdig ist, daß Origenes dem Simon Magus denselben Vorwurf macht, der in der ebenangeführten Stelle gegen Elxai erhoben wird. Contra Celsum pag. 282. sagt er: *ὑπὲρ τοῦ πλείονας ὑπαγαγέσθαι ὁ Σίμων, τὸν περὶ τοῦ θανάτου κίνδυνον, ὃν χριστιανοὶ αἱρεῖσθαι ἐδιδάχθησαν, περιεῖλε τῶν μαθητῶν, ἐναδιαφορεῖν αὐτοὺς διδάξας περὶ τὴν εἰδωλολατρίαν.* Diese Uebereinstimmung ist gewiß nicht zufällig, und darf ebensowenig als eine Frucht gemeinschaftlicher Feigheit betrachtet werden; denn nimmermehr wird ein Mann, der als Prophet auftritt, wie Elxai, oder der gar mit dem Plane umgeht, eine neue Religion zu stiften, wie Simon, sich so weit vergessen, daß er das Vertrauen auf göttliche, aus Lebensgefahr errettende, Hülfe mit Füßen *tritt*, und die Todesfurcht oder die Feigheit zur ersten Triebfeder macht. Ein solcher Prophet würde in aller Welt nicht einen einzigen Anhänger bekommen. Vielmehr müssen beide jene Regel aus ihrem Dogma gerechtfertiget haben. Auf welche Weise, ist leicht zu zeigen. Wir berufen uns auf eine *schon* oben angeführte Stelle Philo's, wo er gegen eine Parthei alexandrinischer Allegoristen eifert, welche den allgemein angenommenen Grundsatz, daß die höhere Wahrheit nicht in dem Wortsinne der heiligen Schriften, auch nicht in den Gebräuchen liege, sondern einzig in dem Geiste und in der Tiefe der Erkenntniß zu suchen sey, bis zu der kühnen Behauptung ausdehnten, alle Aeußerlichkeiten des Glaubens, wie der Sabbath, die Opfer, die Ceremonialgesetze, gehören nicht zu dem inneren Wesen der Religion, sondern seyen als eine bloße Hülle zu betrachten, welche nur für den großen Haufen gut sey, der eines Gängelbandes bedürfe, und zu welchem sich

natürlicherweise keiner von jenen Philosophen rechnete. Man kann nicht läugnen, daß dieser Satz richtig aus der (allgemein zugestandenen) Prämisse abgeleitet ist, aber er widersprach den Eindrücken der Erziehung, welche den Juden fest an das Gesetz, als eine göttliche Offenbarung, fesselte, er griff die jüdische Kirche in ihren Grundfesten an, und wurde deßwegen von den besonneneren Allegoristen durch Sophistereien umgangen, wie aus Philo's Werken zu ersehen ist, cfr. de migrat. Abrah. Pf. III. 452. Dennoch ist er zu Jesu Christi Zeit auch in Palästina verbreitet gewesen, wie die Briefe Pauli, und das Evangelium Johannis beweisen. Man vergleiche 2. Cor. III. 6.: *ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ Πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.* Ebenso Joh. VI. 63.: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν*, womit noch verglichen werden kann 1. Cor. XV. 45., Galat. III. 21.

Wer möchte läugnen, daß Simon und Elxai aus diesem nämlichen Grundsatze die Lehre gefolgert haben, die oben bezeichnet wurde? Ihre Anhänger konnten, wenn die Noth eintrat, an den heidnischen Opferschmäusen Theil nehmen; sie konnten selbst in Zeiten der Verfolgung die Götzen verehren; denn diese waren für denjenigen, der die Sachen nach jenem Grundsatze betrachtete, ein bloßes Stück Holz oder Stein, das Fleisch der Opferthiere war nichts als Fleisch; die Theilnahme selbst war bloß ein äußerlicher, an sich gleichgültiger Akt, und wurde erst dann zur Sünde, wenn das Gemüth, wenn das innerste Bewußtseyn das billigte, was die Hand oder der Mund, wegen äußeren Zwanges, thun mußte. Allein eben dieß schließt die Regel Elxai's aus.

Epiphanius berichtet weiter: Elxai habe sich mit den Osseneru verbunden. *Συνήφθη δὲ τούτοις* (scil. *τοῖς Ὀσσηνοῖς*) *μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ.* Weiter unten, Haeres.

LIII. pag. 161. und dort Ὀσσηνοὶ, Ossener genannt. Daß diese Ossener oder Essener mit den Ἐσσηνοῖς oder Essäern des Philo und Josephus eine und dieselbe Secte seien, hat von den Neuern noch keiner bezweifelt. Denn obgleich Epiphanius die Ἐσσηνοὶ genannte Häresis pag. 28., als eine besondere Secte behandelt, und also auch von den Ὀσσηνοὶ unterscheidet, so hat dieß durchaus nichts zu bedeuten. Seine Nachrichten von den Ἐσσηνοὶ sind im höchsten Grade mangelhaft, und enthalten keinen einzigen Zug von dem, was uns Philo und Josephus über die Essäer berichten, während seine Angaben über die Ossener diesen beiden Quellen ungleich weit näher kommen. Indem ist der Unterschied zwischen den Namen Ὀσσηνοὶ und Ἐσσηνοὶ, besonders bei dem beständigen Wechsel in der hebräischen Aussprache, und der örtlichen Verschiedenheit des Dialektes so unbedeutend, daß man schon aus diesem Grunde auf Identität schließen muß. Epiphanius machte, vom blinden Eifer der Rechtgläubigkeit getrieben, aus beiden Namen, die er wohl verschieden aussprechen hörte, oder geschrieben fand, zwei Secten, um nur recht viele Ketzereien auf einander zu stapeln, von welchem Streben sein ganzes Werk hinlänglich Zeugniß ablegt. Sonst versucht er auch eine Erklärung des Namens, indem er das Wort Ὀσσηνοὶ von Stärke, also von עז ableitet: τὸ γένος τῶν Ὀσσηνῶν ἑρμηνεύεται διὰ τῆς ἐκδόσεως τοῦ ὀνόματος: στιβαρὸν γένος. Allein dieß ist seine, nicht unsere Erklärung, deren Gründe wir oben angegeben haben.

Dagegen halte ich seine Behauptung: Elxai habe sich mit den Essäern verbunden, für wahr. Diese Nachricht setzt nämlich zwei Dinge voraus, erstens, daß Elxai gewisse Ansichten hegte, die mit der essäischen Lehre nicht übereinstimmten, denn sonst wäre er von Anfang an, seinem Glauben nach, ein Essäer gewesen; und zweitens, daß er in den wesentlichsten Punkten mit ihnen einig war; denn sonst konnte er sich nicht

mit ihnen verbinden. Eine Vereinigung ist nur unter den angegebenen Umständen denkbar. Diesen beiden Bedingungen genügt nun die Darstellung des Kirchenvaters vollkommen. Elxai stimmte mit den Essäern nicht überein, indem er die Ehe begünstigte, während der angesehenste Theil jener die Fleischeslust gänzlich verwarf. Ferner verlangt er, man solle sich bei dem Gebete nach Jerusalem kehren, während die Essäer, Josephus zu Folge, ihr Gesicht gegen Osten und die aufgehende Sonne wandten. Man muß gestehen, daß dieß nur unbedeutende Abweichungen sind, denn der geringere Theil der Essäer lebte ja in der Ehe, und die Stellung des Körpers bei dem Gebete hat nicht viel zu besagen. Wichtiger ist der dritte Unterschied. Josephus berichtet von den Essäern, de bello II. cap. VIII. §. 10.: *Καταφρονηταὶ δὲ τῶν δεινῶν, καὶ τὰς μὲν ἀλγηδόνας νικῶντες τοῖς φρονήμασι, τὸν δὲ θάνατον, εἰ μετ' εὐκλείας προσίοι, νομίζοντες ἀθανασίας ἄμεινω. Διήλεγξε δὲ αὐτῶν ἐν ἅπασι τὰς ψυχὰς ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος· ἐν ᾧ στρεβλούμενοι καὶ λυγιζόμενοι, καιόμενοί τε καὶ κλώμενοι, καὶ διὰ πάντων ὁδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἵνα ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην, ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερόν τι ὑπέμειναν παθεῖν, ἀλλ' οὐδὲ κολακεῦσαί ποτε τοὺς αἰκιζομένους ἢ δακρῦσαι. Μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδόσι, καὶ κατειρωνευόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων, εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν, ὡς πάλιν κομιούμενοι.* Solche Männer mochten eben nicht geneigt seyn, die vorsichtige Regel Elxai's zu befolgen. Allein andererseits darf man auch nicht vergessen, daß der Orden durch die furchtbaren Ereignisse unter Titus nothwendig einige Veränderungen erlitten haben muß, daß seine Mitglieder durch die unmenschliche Behandlung der Römer nachgiebiger geworden seyn dürften, und vor Allem, daß die Lehre vom *πνεῦμα*, die wir oben angedeutet, begünstiget durch den Untergang des Tempels und des mit ihm unzertrennlichen Ceremoniendienstes,

Elxai's vorsichtiger Behauptung bei den späteren Essäern Eingang verschafft haben mag.

Dagegen stimmt unser Prophet mit den Essäern überein, erstens, in dem Verbote, Fleisch zu essen: *ἀρνούμενος τὴν παρὰ Ἰουδαίοις σαρκοφαγίαν*, denn auch nach Josephus und Philo's Bericht aßen die Essäer bloß Brod und Früchte. Zweitens, in der Verwerfung aller blutigen Opfer, und der darauf bezüglichen Tempelceremonien: *ἀναθεματίζει μὲν γὰρ θυσίας καὶ ἱερουργίας, ὡς ἀλλοτρίας οὔσας θεοῦ, καὶ μήτε ὅλως θεῷ ἐκ τῶν πατέρων καὶ τοῦ νόμου ποτὲ προσενεχθείσας*. Dieß ist ein sehr wichtiger Zug; denn der Opferdienst kann als der Kern des alten Judenthums betrachtet werden. Hätten die Essäer blutige Opfer dargebracht, so würden sie sich nie mit einem Manne verbunden haben, der dieselben verwarf. Wir haben also hier noch einen letzten Beweis dafür, daß unsere obige Ansicht von diesem Punkte richtig ist. Die Worte *ὡς ἀλλοτρίας οὔσας — προσενεχθείσας* haben ohne Zweifel den Sinn: Opfer seyen weder durch das Gesetz geboten, noch von den Urvätern, von welchen die Genesis berichtet, dargebracht worden; denn wenn gleich der Wortsinn des Pentateuchs davon spreche, so sey dieß nur eine Hülle, oder eine symbolische Darstellung tieferer, überschwenglicher Wahrheit, welche nichts von äußerlichen Ceremonien wisse. Elxai muß also die Allegorie geübt, er muß sie noch viel weiter ausgedehnt haben, als Philo, der zwar auch einen tieferen Sinn in den Ritualgesetzen und in jenen Erzählungen der Genesis fand, aber doch zugleich nebenher den Wortsinn gelten läßt. Auf dieselbe Weise sind die folgenden Sätze zu verstehen, wo er sagt, das Feuer sey Gott zuwider: *τὸ πῦρ ἀλλότριον θεοῦ εἶναι φάσκων*. Offenbar ist hier das Feuer nicht an und für sich, sondern als Werkzeug des blutigen Opferdienstes genommen. Um dieses Verwerfungsurtheil auf eine sinnliche oder allegorische Weise zu rechtfertigen, beruft

er sich auf das täuschende Flimmern eines nächtlichen Feuers, vielleicht auch des Irrlichtes, das den Reisenden irre führe, und viel näher erscheine, als es wirkich ist, während das Murmeln der Quellen nie täuschen kann, und immer ein nahes Wasser, das größte Labsal des Wanderers in der Wüste, verräth.

Drittens ist auch seine hohe symbolische Verehrung des Wassers essäisch, denn Josephus berichtet ja von den Essäern ausdrücklich, daß sie ihre Waschungen, also auch die heilige Kraft des Wassers, über Alles erheben.

Wir kommen zu den Eidschwüren. Josephus sagt, daß die Essäer gar nicht schwören. **Ibidem** §. 6.: *τὸ ὀμνύειν αὐτοῖς περιΐσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες.* Nur eine einzige Ausnahme machen sie von dieser Regel, nämlich bei der Einweihung in den dritten Grad des Ordens. **Ibidem** §. 7.: *πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους ὀμνύουσι φρικώδεις.* Mit der Stelle bei Epiphanius muß es dieselbe Bewandtniß haben. Denn wozu machte Elxai Schwurformeln in seinem Buche angeben, wenn sie nicht für einen bestimmten Zweck berechnet waren. Und dieser Zweck kann wohl nichts Anderes seyn, als die Aufnahme in den Orden, dem er vorstand. Allem Anscheine nach haben wir in jener Stelle des Kirchenvaters den essäischen Schwur, welchen die neuen Mitglieder des Ordens bei ihrem Eintritte leisten mußten. Diese Vermuthung wird auch durch den Inhalt desselben bestätiget. Es sind zwei. Der erste umfaßt: Salz, Wasser, Brod, die Erde, den Himmel, den Aether, die Winde, lauter Dinge, die auch in der alexandrinischen Theosophie und in der essäischen Lehre, so weit wir sie kennen, hoch gefeiert sind. Das Salz spielt eine wichtige Rolle in jedem Opferdienste, namentlich in dem mosaischen. Philo ist voll von dem Preise seiner tiefen Bedeutung; er nennt es z. B., **de Victimis, Mang. II. 240.**, oben, das Sinnbild der

ewigen Dauer der Welt: *οἱ ἅλες διαμονῆς τῆς τῶν συμπάντων σύμβολα*, und sein erhabener symbolischer Sinn schimmert auch im neuen Testamente mehrfach durch, z. B. Matth. V. 13. *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς*, womit zu vergleichen Mark. IX. 50., und Colos. IV. 6. Das Brod ist der Essäer heilige Speise, und zugleich Symbol des Bruderbundes; denn erst, wenn der Novitze die Jahre der Prüfung überstanden, und jene furchtbaren Eide geschworen hat, darf er an dem gemeinsamen Mahle, das aus Brod bestand, Theil nehmen. Die erhabene Bedeutung des Wassers und der Waschungen, zu denen es diente, ist schon angegeben worden. Die übrigen vier Punkte umfassen die alexandrinische Eintheilung der Welt; die Erde ist, wie Philo sagt, der Sterlichen Heerd; der Luftraum, denn so muß *ἄνεμος* genommen werden, ist der Wohnort der niederen Geister, welche in beständiger Ebbe und Fluth auf die Erde herniedersteigen und sich verkörpern, oder wieder geläutert in die Heimath kehren; der Aether ist das Haus der Himmlischen und Reinen, der Augen und Ohren des Höchsten; der Himmel ist die Königsburg Gottes: *τὸ βασίλειον θεοῦ*. Der zweite Schwur umfaßt vier Glieder des ersten, nämlich: Salz, Wasser, die Erde und den Himmel, zu diesen kommen noch die Geister, oder die Himmlischen, welche in dem ersten Schwure nicht genannt, sondern bloß durch die Bezeichnung ihres Wohnortes angedeutet werden; weiter die heiligen Engel des Gebetes, sonst die Engel des Angesichtes genannt, welche, sieben an der Zahl, die Gebete der Sterblichen vor den Thron des Allmächtigen tragen; endlich noch das Oel. Dieses ist unter allen übrigen Gegenständen des Gottesdienstes bei Weitem das Heiligste. Es ist das Symbol der Wohlgefälligkeit vor dem Höchsten. Denn Gott hat ja im Gesetze verboten, es bei irgend einer traurigen Ceremonie, namentlich bei Sündopfern, zu gebrauchen. Aus diesem Grunde hält es auch der Essäer mit der größten

Sorgfalt ferne von sich, weil er den fluchbeladenen Leib für unwürdig ansieht, von dem heiligsten aller Symbole berührt zu werden. Dagegen kann er es in seinen Eidesformeln nennen, eben wegen seiner erhabenen Bedeutung.

Sind nun diese beiden Schwüre gleich an Würde, oder hat der eine vor dem anderen den Vorzug? Ich, für meinen Theil, glaube das letztere, und halte den zweiten Schwur für heiliger; denn im ersten wird nur die Wohnung der Himmlischen genannt, im zweiten diese selbst; im ersten kommen drei Symbole vor, welche zur gemeinen Nahrung der Menschen dienen, Brod, Wasser, Salz; im zweiten dagegen wird das Brod, offenbar das geringste von den anderen, ganz übergangen; an seine Stelle tritt das Oel, das hochheilige, das kein sündiger Mensch, nach der Essäer Lehre, berühren darf. Ich bin geneigt, anzunehmen, daß der erste Schwur bei Einweihung in die niederen Grade des Ordens, der zweite dagegen bei der höchsten Weihe gebraucht wurde. Dieß ist jedoch, wie Jeder sieht, eine bloße Vermuthung, und soll auch nicht für mehr gelten.

Noch haben wir die Theologie Elxai's, oder seine Lehre von Gott übrig. Er gab sich für die verborgene Kraft Gottes aus, oder wurde wenigstens von seinen Anhängern dafür gehalten. Sein Name deutet auf diesen Glauben hin, denn Elxai, oder, chaldäisch geschrieben, חֵיל כְּסִי, heißt wörtlich, wie auch Epiphanius sagt, δύναμις ἀποκεκαλυμμένη, verborgene Kraft. Aber der Ausdruck ist dunkel; denn sofern sich eine göttliche Kraft mit dem Menschen Elxai verbunden hatte, war dieselbe keine verborgene mehr, wie es scheint, sondern eine offenbare. Die Erklärung ist möglicher Weise doppelt: entweder bezeichnet der Name Elxai eine früher, etwa seit der Schöpfung Anfang, verborgen gewesene Kraft, die jetzt erst offenbar geworden (das Particip. Pehil כְּסִי wäre dann auf die vorvergangene Zeit zu beziehen), oder bedeutet er eine

die Rede ist, gar nicht erwarten; es ist ungefähr so viel, als wenn ein asiatischer Schriftsteller den Christen vorwerfen wollte: sie ehren weder Mahomed, noch Zoroaster. Solche Stellen sind auf Rechnung des Mangels an Geschmack, und des schlechten Styles zu schreiben, von welchen beiden Fehlern man bei Epiphanius so häufige Spuren findet, besonders auch in unserer Stelle. Weiter oben sagt er z. B., ohne im Vorhergehenden das geringste von Elxai's Buch berichtet zu haben: κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι, καὶ Ἐβιωναῖοι, als ob Jedermann wüßte, was mit den Worten τῇ βίβλῳ ταύτῃ gemeint sey. Diese Nachlässigkeit läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Epiphanius immer das Buch Elxais im Kopfe hatte, so oft er auf die in Palästina wohnenden jüdischen oder christlichen Sekten zu reden kommt; denn wenn der Geist des Schriftstellers vorzugsweise auf einen Punkt hingerichtet ist, vergißt er sich leicht, und bringt die eigene Gemüthsstimmung oder den Lieblingsgegenstand auf das Papier, statt die logische Ordnung zu beobachten, durch welche allein der Leser gefesselt wird. Was wir hier sagen, ist keine leere Vermuthung, sondern wird durch unzweideutige Stellen bestätiget. So oft Epiphanius von den bedeutendsten Sekten Judäas redet, kommt er auf Elxai und sein Buch zurück. Wir wollen gleich die Beweise für diesen wichtigen Satz beibringen. In der 30. Häresis, welche von den Ebioniten handelt, sagt er pag. 126., unten u. fg.: „Zuerst lehrte Ebion, daß Christus aus dem Saamen eines Mannes, nämlich Josephs, erzeugt sey. Später aber geriethen seine Anhänger (die Ebioniten) auf andere, unstatthafte Meinungen von Christus. Ich glaube, dieß kam daher, weil Elxai, der falsche Prophet, den die Sampseer, Osseer oder Elcesaiten verehren, Eingang bei ihnen fand (ὑπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον), von welchem sie nun auch seine wunderlichen Meinungen über Christus und den heiligen Geist annahmen. Denn

nun behaupteten Einige von ihnen, daß Christus Adam sey, nämlich jener erste Mensch, der von Gott gebildet, und durch seinen Hauch beseelt wurde. Andere hinwiederum sagen, er sey eine himmlische Natur, vor allem anderen geschaffen, ein Geist, erhaben über die Engel, Herrscher über Alles, und werde Christus genannt; eigentlich sey die obere Welt sein Gebiet (τὸν ἐκεῖσε αἰῶνα κεκληρῶσθαι), aber er steige auch auf diese herab, wenn es ihm beliebe, sey in Adam gekommen (ἐν Ἀδὰμ ἦλθε), und vor den Patriarchen, mit einem Leibe bekleidet, erschienen. Und wie er (in der Urzeit) Abraham, Isak und Jakob genaht, so sey er am Ende der Zeiten wiedergekommen, mit demselben Leibe Adams angethan (den er schon früher trug), den Menschen erschienen, gekreuziget worden, gestorben, und wieder erstanden."

Man merke wohl, zuerst hatte die christliche Sekte der Ebioniten nur ärmliche Ansichten von Christi Würde. Aber dieß änderte sich, als Elxai auf sie Einfluß erhielt. Ihre mystischen Begriffe vom Logos stammen aus dieser Schule. Epiphanius muß also aus Elxai's Buche gewußt haben, daß er gerade die Dogmen lehrte, welche in den nächstfolgenden Worten den Anhängern Ebions beigemessen werden. Für's zweite ist die Entgegensetzung: τινὲς μὲν ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν — und ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν, ἄνωθεν μὲν ὄντα κ. τ. λ., falsch. Dieselben, welche Christus für Adam erklärten, hielten ihn für die himmlische Gestalt, welche den Vätern in der Urzeit erschienen sey; denn der eine Satz hängt mit dem anderen auf das genaueste zusammen, wie Epiphanius in der 53. Häresis selbst anerkennt: Χριστὸν κτίσμα ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται.

In dieselbe Verbindung, wie mit den Ebioniten, bringt nun Epiphanius unseren Elxai mit allen anderen mystischen

Sekten Judäas zusammen. Pag. 43., unten: Συνῆπται οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαὶ, τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις, μετέπειτα γεγονόσι. Καὶ κέχρηνται αὐτῷ τέσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε, καὶ τῶν μετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσηνῶν τε τῶν πρὸ αὐτοῦ ἢ σὺν αὐτῷ, καὶ Ναζωραίων τῶν ἄνω μοὶ προδεδηλωμένων. Dieß ist falsch, und wenn Epiphanius nicht in den Tag hineingeschrieben, sondern auf seine Worte ein wenig Achtung gegeben hätte, würde er sich selbst nie auf eine so unbegreifliche Weise widersprochen haben. Denn die ἄνω προδεδηλωμένοι Ναζαραῖοι sind dieselbe jüdische Sekte, welcher die 18. Häresis (pag. 38.) geweiht ist, und von welcher Epiphanius gerade in unserer Stelle, und nur einige Worte nachdem er sie mit Elxai in Verbindung gebracht, behauptet, sie sey schon vor des Erlösers Erscheinung, also lange Zeit vor Elxai (der erst unter Trajanus auftrat) bestanden. Dasselbe gilt von den Ossenern, welche mit den uralten Essäern eins sind, so wie von den christlichen Nazarenern, welche nach Häresis XXIX. eine der ältesten christlichen Partheien Judäas gewesen seyn sollen. Und wenn die sogenannten Ebioniten auch nicht älter seyn sollten, als Elxai, was ich gar nicht für wahrscheinlich halte, so ist doch *gewiß*, daß sie mit diesem Propheten nichts zu schaffen hatten, weil sie Christus verehrten, und nicht Elxai, der ihnen nur ein Lügenprophet seyn konnte. Woher nun diese auffallende Nachläßigkeit des christlichen Vaters? Denn auch die Thorheiten der Schriftsteller haben ihren guten Grund, der für den Geschichtsforscher oft so wichtig ist, als eine offene Wahrheit. Es ist ein leichtes, denselben aufzudecken. Epiphanius hatte das dunkle (obwohl sehr wahre) Gefühl, daß die mystischen Dogmen der palästinischen Sekten, und zwar namentlich der christlichen, in einem sehr innigen Verhältnisse zu der Lehre Elxai's, oder vielmehr der essäischen Schule

stehen; weil er sich aber diesen Zusammenhang, als ein Mann ohne allen prüfenden und vereinigenden Geist, nicht klar machen konnte, half er sich mit dem zweideutigen Ausdrucke συνάπτεσθαι, der überall wiederkehrt, und nur einen sehr allgemeinen Sinn hat. Für's zweite kannte er die Lehre Elxai's bei Weitem am besten, weil er für dieselbe die tüchtigste Quelle hatte, nämlich Elxai's eigenes Buch, das ihm nach allen Anzeigen sehr gut bekannt war. Darum nahm er ihn nun zum Maßstab für jedes mystische Dogma, das ihm bei anderen Partheien aufstieß, gleichwie auch wir früher unbekannte Erscheinungen, die mit bereits bekannten Aehnlichkeit haben, nur gar zu leicht an diese anreihen, oder gar von ihnen ableiten. Hieraus folgt ein für die Sicherheit unserer Untersuchung sehr wichtiges Resultat. Wenn nämlich Epiphanius sagt, diese oder jene Sekte habe ein gewisses Dogma geglaubt, nachdem sie sich mit Elxai verbunden, so dürfen wir fest überzeugt seyn, daß unser Vater dasselbe in Elxai's Schriften in derselben Gestalt gefunden hatte, denn sonst würde er ihn nicht herbeigezogen haben. Dieser Satz bürgt uns dafür, daß jene Behauptungen, welche in der 30. Häresis den Ebioniten beigemessen werden, auch dem elcesäischen, oder vielmehr essäischen Dogma angehören.

Ich hoffe, Niemand wird mir abstreiten, daß alle diese Schlüsse aus richtigen Vordersätzen richtig abgeleitet sind, und daß namentlich das erstere Resultat von außerordentlicher Wichtigkeit ist. Wir werden dasselbe in seinem vollen Umfange im dritten Theile der Geschichte des Urchristenthums ausführen; vor jetzt wenden wir uns zu der Christologie Elxai's, zu deren Schilderung der Weg nun vollkommen gebahnt ist. Elxai lehrte: Christus (d. h. der Logos) sey eine ewige, über Alles erhabene göttliche Schöpfung geistiger Art: *λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα* (pag. 127.).

auf seinem Throne. Denn auch im dogmengeschichtlichen Sinne werden Könige, von tief gewurzelter Legitimität beschützt, nicht leicht abgesetzt! Dagegen mußte er weibliches Geschlecht annehmen; denn der Logos war einmal männlich, und zwei Prinzipien ganz gleicher Art konnten nicht wohl neben einander bestehen; die orientalischen Philosopheme, welche längst zwei göttliche Grundkräfte, ein weibliches und ein männliches, lehrten, boten den natürlichsten Ausweg, der auch durch das weibliche Geschlecht, welches das Wort רוּחַ יְהוָֹה in so vielen Stellen des alten Testamentes besitzt, erleichtert war. Deßwegen sprechen auch die Kabbalisten, und namentlich der Sohar, von einem weiblichen Prinzipe neben dem männlichen des Adam Kadmon oder des Logos. — Noch haben wir die Frage übrig über das Verhältniß, in welches sich Elxai zu seinem Christus setzte. Er gab sich für die verborgene Kraft Gottes aus, und diese Behauptung wurde von seinen Anhängern streng genommen, denn sie verehrten nicht nur ihn selbst, sondern auch seine Nachkommen, ohne Rücksicht, ob Männer, oder Weiber, göttlich. Alles dieß berechtiget uns, auf messianische Ideen zu schließen; denn nie ist in jenen Zeiten in Judäa ein Prophet, besonders einer von göttlichem Geschlechte, wie Elxai, erstanden, ohne sich für den Messias selbst, oder für einen seiner Vorläufer auszugeben. Wir müssen also auch in unserem Falle nothwendig das Eine oder das Andere annehmen. Ich möchte mich für das erstere entscheiden, und bin geneigt, zu glauben, daß Elxai bei seinen Anhängern für das Gefäß der ewigen Logoskraft galt, welche jetzt noch verborgen, und im Himmel thronend, bald, wenn die Zeit des Heiles vollendet, zuerst am Himmel in riesenhafter Gestalt der Wolkensäule sich zeigen, und dann auf den Propheten Elxai herabsteigen und sich mit ihm vereinigen werde, um den Thron Davids wieder aufzurichten, und die längst ersehnte Weltherrschaft dem Volke Gottes zu erringen.

Der Name חֵיל כְּסַי paßt gewiß trefflich zu dieser Erklärung, und auch sonst steht derselben, so viel ich sehe, nichts entgegen.

Aber wie verhält es sich im Ganzen mit der Geschichte dieses Mannes? Wir haben gezeigt, daß der Ausdruck συν-άπτεσθαι, den Epiphanius von seinem Zusammenhange mit der essenischen Sekte braucht, sehr unbestimmt ist, aber doch in den allgemeinsten Zügen wahr seyn muß, weil zwischen seinen neuen Lehren und den alten Ansichten der Essäer gerade das Verhältniß stattfindet, das allein zur Vereinigung führen kann, nämlich eine gewisse Verschiedenheit bei überwiegender Uebereinstimmung in den wesentlichen Artikeln. Allein jener an sich so vieldeutige Ausdruck könnte vielleicht näher bestimmt werden. Er würde z. B. noch recht gut passen, wenn wir annehmen, Elxai sey ursprünglich Mitglied des essäischen Ordens gewesen, habe sich aber später als den Gesandten Gottes angekündiget, die Lehre seiner Gesellschaft in einigen Punkten verändert, und einen Theil seiner Brüder auf seine Seite gezogen, während wohl die übrigen bei der alten Regel verharrten. Diese neuen Lehren wären dann vor Allem die Behauptung, daß er die verborgene Kraft Gottes, und das heilige Gefäß sey, in das einst der ewige Logos herabsteigen solle, sodann jene Erleichterung des Verkehrs unter den damaligen schwierigen Umständen, indem er seinen Anhängern erlaubte, den Schein heidnischer Gebräuche zuzulassen, während er das Wesen festhielt; endlich das Gebot, bei dem Morgengebete sich mit dem Gesichte nicht mehr gegen Osten, sondern gegen die Trümmer Jerusalems zu kehren. Diese Aenderung läßt sich aus den Umständen erklären; denn die heilige Stadt war damals zerstört, und indem Elxai gebot, nach ihr bei der heiligsten Verrichtung, bei dem Gebete, zu schauen, deutete er dadurch symbolisch seine messianische Absicht an, die Tochter Zions wieder herzustellen, was man allgemein als die erste That des ersehnten Gesalbten Gottes betrachtete.

o) Gamaliel, Lehrer des Apostels Paulus, Vorsteher einer Schule griechischer Weisheit.

Immer schien es mir bedeutsam, daß von allen Juden, welche sonst insgesammt die aufkeimende christliche Parthei tödtlich haßten, nur der einzige Gamaliel für sie das Wort redet, nach Actor. V. 34—49.: ἐάσατε, ἔφη, τοὺς ἀνθρώπους τούτους, ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη, ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται. Εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτὸ, μήποτε. καὶ θεόμαχοι εὑρεθῆτε. Ohne eine gewisse Uebereinstimmung zwischen seinen Ansichten und der christlichen Lehre, in der Gestalt, wie sie damals aufgefaßt wurde, konnte er, zumal in einer religiös so vielbewegten Zeit, in welcher grimmiger Haß die verschiedenen Sekten trennte, nimmermehr so sprechen. Von diesem Gamaliel nun enthält die Gemarah zu Sotah, cap. IX. §. 14. Fol. 49., eine höchst merkwürdige Nachricht, welche Baba Kama, Fol. 83., wiederholt wird. Die Mischnah des ersteren Traktates lautet so: in bello Titi decreverunt, ut demantur sponsarum coronae (sc. aureae, quas Judaicae virgines, cum in eo essent, ut nuberent viro, gestare solebant), et ne quis doceat filium suum graece. Wir haben schon oben gesagt, daß hier eine Zeitverwirrung stattfindet, weil das Verbot nicht unter Titus, sondern im Kriege der beiden asamonäischen Brüder erfolgte, wie auch die Parallelstelle Baba Kama anerkennt. Der Gemarist bemerkt nun einstimmig mit dem Commentator des letztgenannten Tractates zu dieser Nachricht Folgendes: „Dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, *et quingenti sapientiam graecam*, nec est superstes quispiam ex his, praeter me ipsum hic, et filium patruelis mei in Hasia.“ Ueber die Formel: dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, ist Folgendes zu bemerken. Durch die furchtbaren

Umwälzungen, welche Palästina unter Titus und Hadrian erlitt, gingen Tausende von Gelehrten unter. Um ihr Gedächtniß nicht von der Erde verschwinden zu lassen, gaben später die Uebriggebliebenen an, was sie aus dem Munde eines Jeden der Verstorbenen wußten; und diese Traditionen wurden im Talmud gesammelt. Man vergleiche Jost's jüdische Geschichte, Band **III.**, Anmerkungen pag. 166., wo mehrere Beispiele der Art angeführt sind. Die Schule selbst, von welcher die Rede ist, bestand in dem palästinischen Städtchen Jamnia. Gamaliel, der ältere, hatte sie gegründet, und ohne allen Zweifel dürfen wir sie als die Anstalt betrachten, in welcher der edle Heidenapostel seinen Unterricht empfing. Gamaliels Sohn, der bei der Zerstörung Jerusalems umkam, hieß auch nach anderen Nachrichten Simeon. Wir verweisen wegen des Ganzen abermals auf Jost, Band **III.**, Text pag. 170 — 174. Um zu erklären, wie man Gamaliel die Lehrfreiheit selbst für die verhaßte jonische Weisheit habe zugestehen können, fügen die Gemaristen zu unserer Stelle die Nachricht bei: **permiserunt familiae Rabban Gamalielis sapientiam graecam, quoniam familiaris erat regibus.** Gamaliel hatte als einer der angesehensten Männer des Volkes freien Zutritt zu den Königshöfen Judäas, wo griechisch gesprochen wurde, wie früher an den deutschen Höfen französisch; und unter diesem Deckmantel hatte Gamaliel freie Hand, um seiner Vorliebe für die alexandrinisch-jüdische Weisheit zu genügen.

Jenes Zeugniß trägt nun alle Spuren der Aechtheit an sich; es ist nach dem Sinne der Rabbanisten, welche es in den Talmud niederlegten, höchst ungünstig für Gamaliel, den sie für einen der größten Lehrer hielten, und die Herrlichkeit des Gesetzes nannten (cfr. Jost **III.** 170., oben, und Sotah zu Ende), der endlich auch in der Apostelgeschichte als ein *νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ* bezeichnet wird. Diese

mißfällige Ansicht drückt sich sogar in unserer Stelle selbst aus; denn die Worte: nec est superstes quispiam ex his, sind ohne Zweifel polemisch zu verstehen: „Nur zwei blieben übrig von Allen, welche die griechische Weisheit erlernten; so strafte Gott die Uebertretung des alten Gesetzes: maledictus sit, qui alit porcos, maledictus, qui docet filium suum sapientiam graecam. Demnach kann unsere Nachricht unmöglich erdichtet seyn, denn die Einbildungskraft, welche Ungeschehenes ersinnt, verfährt so gut, wie jedes andere Vermögen im Menschen, nach ewigen Regeln, welche hauptsächlich darin bestehen, daß glorreichen Namen der Sage Glorreiches, und bloß Verabscheuten Böses zugeschrieben wird, während nur die Natur Schatten und Licht über jegliches ihrer Geschöpfe ausgießt. Außerdem werden ähnliche Nachrichten noch in anderen talmudischen Büchern wiederholt, man vergleiche Jost in beiden angeführten Stellen. Selbst von Gamaliel, dem jüngeren, einem Enkel des älteren, wird Bekanntschaft mit der sapientia graeca gerühmt; dieses Studium scheint demnach in der Familie einheimisch gewesen zu seyn. Im Traktate Derech Erez, der nur Mischnah ist (ohne Gemarah), findet sich cap. IV. Folgendes: **Factum est, ut quatuor seniores profecti sint in regnum interius** (d. i. Oberasien, *ἡ ἄνω Ἀσία*, etwa Babylonien, wo viele Juden wohnten), **ubi habitabat philosophus quidam, antehac eorum condiscipulus. Fuerunt autem quatuor illi Rabban Gamaliel, R. Josua, R. Eliezer, filius Azariae, et R. Akiba. Dixit R. Josuah R. Gamalieli: estne tua sententia, ut visitemus philosophum condiscipulum? Respondit R. Gamaliel: placet. Quum ad eum intrassent, diu disseruerunt** ***de philosophia jonica*****, etc.**

Eben so wenig kann Streit über das Wesen dieser sapientia graeca obwalten. Wir haben schon oben unsere Gründe vorgebracht. Es muß die alexandrinische Theosophie

seyn, denn nimmermehr hätte sich der allgemein verehrte Gamaliel dazu hergegeben, die von den Juden so verabscheute heidnische Philosophie der Stoa, des Aristoteles, Platons, oder gar Epikurs zu lehren, nimmermehr hätte er, wenn er dieß auch wagte, für seine Lehranstalt so viele Schüler gefunden. Nur dann konnte griechische Weisheit bei den Juden Eingang finden, wenn sie in einem innigen Verhältnisse zu der väterlichen Religion, zu dem Gesetze Mosis stand, und dieß gilt nur von der alexandrinischen Theosophie.

Die unendlich fruchtbaren Folgerungen, welche an die eben vorgelegten Thatsachen geknüpft sind, mag Jeder vorerst selbst ziehen; wir werden sie in den nächsten Bänden dieser Geschichte des Urchristenthums in ihr volles Licht setzen. Ebenso überlassen wir es dem Leser, zu berechnen, wie lange Zeit dazu gehörte, bis die alexandrinische Theosophie in einer offenen Schule unter Anleitung eines von allen, auch den orthodoxen, Juden hochgeschätzten Mannes gelehrt werden konnte, und wie viele Anhänger dieselbe nothwendig schon im Lande zählen mußte, ehe ein so auffallender Schritt von der rechtgläubigen Parthei gestattet ward.

Die Aufgabe, die wir uns für diesen Theil unserer Geschichte gestellt, ist nun gelöst. Wir haben Philo's Theosophie dargestellt, wir haben nachgewiesen, daß seine Grundansichten nicht ihm, sondern seinem Jahrhunderte angehören; wir haben gezeigt, daß und wie die alexandrinische Theologie zu Christi Zeit und vorher nach Palästina verpflanzt worden ist; wir haben endlich unsere Untersuchung mit einem ehernen Wall von Beweisen umgürtet, welche, so unangenehm sie auch Vielen seyn mögen, dennoch, wie die verschiedenen Theile eines wohlgezimmerten Hauses, genau in einander greifen.

In dem nächsten Bande, der den zweiten Theil der kritischen Geschichte des Urchristenthums umfassen wird, soll die nationale Bildung Judäa's behandelt, die Sekten und ihre

Lehre (mit Ausnahme der Essäer) geschildert, es soll weiter die Art, wie die ursprünglich ägyptische Lehre (in der Kabbalah, deren Hauptdenkmal das Buch Sohar) von den Judäern schon zu der Apostel Zeit ausgebildet worden, nachgewiesen, und endlich die damalige politische Lage des gelobten Landes, so weit dieß zum Verständniß des Christenthumes nöthig ist, dargestellt werden.

Inhalt
des zweiten Theiles.

Fünfzehntes Capitel.

Seite.

Beweis, daß die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter, als er selbst, sind, und daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derselben nach Palästina 1

a) Die LXX. 8

b) Der Siracide 18

c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer . 52

d) Aristeas 61

e) Aristobulos 71

f) Die ältesten Stücke aus den Sybillinen . . . 121

g) Das vierte Buch der Makkabäer 173

h) Das Buch der Weisheit 200

i) Resultat aus dem Bisherigen 272

k) Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Judäa. — Die Therapeuten 280

